This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

988k
S778
UC-NRLF
$B 114 924

Ueber den

# Ursprung der Grallegende.

Ein Beitrag
zur christlichen Mythologie

von

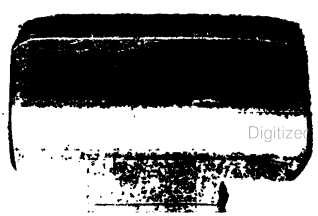
Lic. theol. Dr. **Willy Staerk.**

**Tübingen** und **Leipzig**
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1903.

YC106141

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class 988k
S778



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Ueber den

# Ursprung der Grallegende.

Ein Beitrag
zur christlichen Mythologie

von

Lic. theol. Dr. **Willy Staerk.**

**Tübingen** und **Leipzig**
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
**1903.**

Digitized by Google

BS 2545
M95J

MEMORIAL

*Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.*

C. A. Wagners Universitäts-Buchdruckerei in Freiburg i. B.

Digitized by Google

# Vorwort.

Die nachfolgende Studie, die ursprünglich für das „Archiv für Religionswissenschaft“ bestimmt war, ist m. W. der erste Versuch, die in der mittelalterlichen Grallegende liegenden Probleme religionsgeschichtlich zu behandeln. Ob oder inwieweit er gelungen ist, muss ich dem Urteil der Religions- und Litterarhistoriker überlassen. Beide habe ich als Leser im Auge gehabt, daher manches ausführlicher dargestellt, als es bei einem engumgrenzten Kreis von Fachgelehrten nötig wäre. Es wird nicht jeder Theologe und Religionsforscher Lust und Zeit haben, sich in die verwickelten litterarischen Fragen der Gralromane einzuarbeiten. Was ich im 1. Abschnitt zusammengestellt habe, soll aber lediglich ein kurzes Referat über den gegenwärtigen Stand der Frage nach dem Ursprung der Legende sein.

Salzungen, März 1903.

W. St.

Digitized by Google

Digitized by Google

Τῳ νικωντι δωσω αὐτῳ φαγειν
ἐκ του ξυλου της ζωης, ὁ ἐστιν
ἐν τῳ παραδεισῳ του θεου.
Apk 2 7.

## I.

In Wolframs „Parzival" liegt, wie in den französischen Gralromanen[1], bekanntlich eine Sagenkomposition vor. In der Hauptsache handelt es sich um zwei Bestandteile, die wir die christlich-keltische Grallegende und die Heldensage vom Walliser Perceval (Peredur) nennen können. Diese hat sich aus mythologischen Wurzeln entwickelt, denn sie ist ursprünglich die Geschichte vom Feensohn Parzival, den sein sterbliches Teil zu den Menschen treibt, und wird auch von E. Wechssler, dem jüngsten Bearbeiter der Gralsage[2], im Anschluss an Simrock mit Recht in Parallele gestellt mit der Sage von der Meeresgöttin Thetis, die ihren Sohn Achilleus gewaltsam dem Waffenhandwerk entziehen will[3]. Jene

[1] Vgl. Heinzels erschöpfende Arbeit „Ueber die französischen Gralromane", in den Abhandlungen der Wiener Akademie der Wiss. Hist.-phil. Klasse, 1892, 40. Bd. (196 S.). — Diese Romane sind allesamt in den Jahren von 1180—1230 entstanden, einige Erweiterungen darin allerdings später.

[2] Die Sage vom heiligen Gral in ihrer Entwicklung bis auf Richard Wagners Parsival. Halle 1898, 212 S. — eine vortrefflich orientierende Arbeit.

[3] Ueber das Dümmlingsmotiv in der Sage vgl. Hertz, Parzival, Stuttgart 1898, S. 435 ff.



119402

Digitized by Google

aber ist selbst wieder Komposition aus scheinbar völlig heterogenen Elementen, nämlich aus der christlichen Legende von Joseph von Arimathia und der keltischen Sage von König Arturs Tafelrunde.

NUTT hat sie in seinen Studies on the legend of the holy Grail (London 1888) nach deutschen Vorgängern als early history of Grail und Quest of Grail bezeichnet.

Die Vorgeschichte des Gral zeigt in den auf uns gekommenen litterarischen Formen ohne Frage keltische Prägung, sodass man sie wohl „eine Geschichte der Bekehrung Britanniens" (WECHSSLER S. 20) nennen kann. Und erst recht weist die Gralsuche, d. h. die jetzt mit der Josephlegende verbundene Sage von König Artur und von Parzival auf keltischen (wallisischen) Ursprung. Aber das berechtigt meines Erachtens nicht zu dem Schlusse WECHSSLERS (S. 20): „Wales ist die Heimat der Grallegende, Walliser haben sie geschaffen und entwickelt." Vorsichtiger urteilt er selbst in der zugehörigen Anmerkung über die Heimat des Gral (S. 120), indem er die Frage, ob die Gralsage aus der christlichen Legende oder aus der keltischen Sage stamme, durch den Hinweis auf apokryphe Evangelien und verwandte lateinische Werke als die „leicht festzustellende Grundlage der keltischen Legende" beantwortet.

In der That setzt schon die uns bekannte älteste Fassung der Grallegende — bei Robert von Borron ± 1185 — eine längere Entwicklung des Stoffes voraus, vgl. HERTZ S. 423 f., und niemand wird behaupten können, dass sich diese auf keltischem Boden vollzogen haben müsse. Nach ihren hauptsächlichen Motiven ist diese Legende vielmehr,

Digitized by Google

wenn ich so sagen darf, ökumenisch-christlichen Charakters.

Darauf führen schon Erwägungen allgemeiner Art.

Der Name Gral = gradale[1] weist, wie WECHSSLER (S. 123) mit Recht betont, auf ursprünglich lateinische Fassung der Legende und damit eher auf den breiteren kirchlich-legendarischen als auf einen bestimmten nationalsagenhaften Ursprung[2].

Die Gralidee selbst aber, die Vorstellung von einer wunderthätigen, geistige und leibliche Erquickung spendenden Schüssel, ist nichts spezifisch Keltisches, sondern ist meines Erachtens vom Boden der Legende von Joseph von Arimathia aus ohne Schwierigkeit zu verstehen.

---

[1] Nach der vom Chronisten HELINAND († ca. 1230) gegebenen Etymologie: Gradalis vel gradale gallice dicitur scutella lata et aliquantulum profunda, in qua preciosae dapes divitibus solent apponi gradatim, unus morsellus post alium in diversis ordinibus. Aber gradalis ist vielleicht Umdeutung eines älteren Wortes garalis, vgl. HERTZ S. 420. Jedenfalls bedeutet Gral Schüssel.

[2] Dabei ist es allerdings von Bedeutung, dass das dem mittelalterlichen Latein angehörige Wort gerade in südromanischen Mundarten wiederkehrt, so ausser im Provenzalischen im Altmailändischen, Katalanischen, Spanischen und Portugiesischen, und zwar immer in der Bedeutung Schüssel. Nach einer gelegentlichen Bemerkung des Romanisten SUCHIER war das Wort bei den Franzosen wenig verbreitet und scheint in die Provence oder deren Nähe zu gehören, vgl. WECHSSLER S. 9 f. u. 113 f. Danach könnte man annehmen, dass das in der Legende vielgenannte heilige Gefäss auf südfranzösischem Boden seinen Namen „Gral" erhalten hat, hier also auch sagengeschichtlich zu Hause ist. Wir haben aber keine provenzalischen Bearbeitungen der Gralsage, auch keine spanischen und italienischen, sondern nur Anklänge an die französischen Gralromane bei diesen Völkern, vgl. HERTZ S. 417. Auch Lothringen könnte als Heimat der Legende in Betracht kommen, ebd. S. 428.



Digitized by Google

Bei Robert von Borron ist der Gral die gnadenvolle Abendmahlsschüssel, in der Joseph das Wundenblut Jesu beim Waschen des Leichnams auffing, also eigentlich zweierlei, nämlich Blutampulle und Abendmahlsschüssel. Die erstere Bedeutung ist nach HEINZELS Vermutung (S. 46) die ursprüngliche, ROBERTS Darstellung also wohl schon „eine jüngere Weiterbildung der Legende", vgl. HERTZ S. 423 f. Der Dichter ist sich dessen kaum bewusst gewesen, ihm war mit dem Namen Gral, dessen Grundbedeutung er nicht verstand — er leitet das Wort von agréer ab! — die Sache so, wie er sie darstellt, überliefert. Der Gral ist aber bei ihm zugleich ein Symbol des Grabes Christi und — was aufs engste damit zusammenhängt — der Eucharistie. Diese Deutung wurde nun bereits im früheren Mittelalter dem Abendmahlskelch und seinem Zubehör (Patene und Corporale) gegeben, also kann sie der Dichter nicht erfunden haben. Vielmehr stand die Vorstellung vom Gral als der eucharistischen Gnaden- und Wunderschüssel zu seiner Zeit traditionsgeschichtlich fest, gleichviel ob der Gral mehr als lebenspendende Blutreliquie oder als Abendmahlsschüssel mit der Kraft, Gute und Böse zu scheiden (vgl. Joh 13 26 f.), aufgefasst wurde.

Die älteste Form der Josephlegende im Evangelium Nicodemi, das in seiner Grundform wohl ins zweite Jahrhundert zurückreicht, weiss davon freilich noch nichts. Sie erzählt nur von der Gefangensetzung Josephs (cap. XII) und seiner Befreiung (cap. XV) durch Christi Erscheinung im Kerker[1]. Aber sobald

[1] Bei TISCHENDORF, Evg. Apocr. Leipzig[2] 1856 (S. 210 ff.). cap. XII: audientes autem Iudaei haec, amariciti sunt corde et

Digitized by Google

Joseph in der Legende als Besitzer der Abendmahlsschüssel resp. des Gefässes mit Christi Wundenblut gefeiert wurde — und das kann längst vor den Dichtern der Gralromane der Fall gewesen[1] sein, — musste

---

tollentes Ioseph incluserunt eum in domo, ubi non erat fenestra [der Kopte verdeutlicht das: in locum tenebrosum lucis et fenestrae expertem] et custodes posuerunt ad ianuas, et signaverunt ianuam, ubi erat inclusus Ioseph, und cap. XV: tunc inquit Ioseph: in die parasceve circa horam X. inclusistis me et mansi ibi totum sabbatum plenum. Factaque media nocte, stante me et orante, domus, ubi inclusistis me, suspensa est a quattuor angulis factusque est coruscus luminis in oculis meis. Et tremebundus cecidi in terram. Tunc quidam elevavit me a loco, ubi eccideram et plenitudine aquae perfudit me a capite usque ad pedes, odoremque unguenti mirifici circa nares meas posuit et confricuit faciem meam ipsa aqua quasi lavans me . . . intendens autem vidi Iesum et tremefactus putabam fantasma esse . . . Et duxit me ostenditque mihi locum, ubi posui eum et sindonem, quam miseram ei sudariumque, quod involveram in faciem eius. Et cognovi, quia Iesus est. Et apprehendit me manu sua et posuit me in medio domus meae ianuis clausis, posuitque me in lectulo meo et dixit mihi: usque quadraginta dies non exeas de domo tua: ecce enim vado ad fratres meos in Galilaeam. — Von der Gefangensetzung Josephs durch die Juden und seiner Befreiung durch Christus erzählt auch kurz die (wohl dem frühsten Mittelalter angehörige) apokryphe ὁφηγησις Ἰωσηφ (Narratio Iosephi; vgl. Tischendorf S. 459 ff.) und Vindicta Salvatoris (ebd. S. 471 ff.). Mit letzterer ist bereits die Veronikalegende aufs engste verknüpft.

[1] Birch-Hirschfelds Beweis (Die Sage vom Gral. Leipzig. 1877. S. 214 ff.), dass R. de Borron nicht bloss die Gralidee in die Josephlegende hineingebracht habe, sondern auch die Abendmahlsschüssel mit ihr erstmalig verbunden habe, ist nicht stichhaltig. Auch das ist eine blosse Behauptung, dass er zuerst die Legende von der Veronika mit der Josephlegende verbunden habe. Beide Heiligenfiguren vereinigte schon die Vindicta Salvatoris (s. oben). Er kann bereits eine Erzählung vorgefunden haben, in der gleichartige Reliquienlegenden wie die vom Schweisstuch der Veronika und der Abendmahlsschüssel litterarisch verschmolzen waren.

Digitized by Google

die Kombination dieses Motivs mit dem der Gefangensetzung und wunderbaren Errettung eine Form der Legende erzeugen, wie wir sie im Mittelalter thatsächlich finden[1]: Joseph wird während seiner 40jährigen Kerkerhaft wunderbar erhalten. Bei ROBERT findet Vespasian den totgeglaubten Joseph im Kerker lebend und von himmlischer Klarheit umleuchtet, und Petrus de Nat. sagt geradezu: caelesti fuerat cibo refectus et divino lumine confortatus, also doch wohl durch die Wunderkraft des in seinem Besitz befindlichen heiligen Gefässes. Da schon in der ältesten Josephlegende das Motiv des himmlischen Lichtes und des paradiesischen Wohlgeruches eine Rolle spielt[2], so war ihr Uebergang in eine Reliquienlegende dadurch vorbereitet. Denn Licht und Duft waren von jeher wesentliche Eigenschaften und Kraftäusserungen einer kirchlichen Reliquie[3].

---

[1] Ausser bei Robert v. Borron bei Petrus de Natalibus (Ende des 14. Jahrh.) im Cat. Mart. IV, 2 und in zwei italienischen Bearbeitungen der Vindicta Salvatoris; vgl. HEINZEL S. 108 f.

[2] Vgl. den lateinischen Text oben S. 4 Anm. und Narr. Iosephi, cap. IV, wo es von dem Jesu begleitenden Schächer heisst: ἦν δὲ καὶ εὐωδία μεγάλη τοῦ λῃστοῦ ἡ ἐκ τοῦ παραδείσου. — Zur Ueberschüttung mit Wasser und zum Waschen vgl. den Ausdruck purifici roris perfusio bei Lactant. Div. inst. IV, 15 (4. Jahrh.) zur Bezeichnung des Taufritus.

[3] Im reliquiensüchtigen Orient hat man schon früh die Abendmahlsschüssel und Gefässe mit Christi Wundenblut gezeigt. Litterarisch erscheint die Schüssel mit dem Blut Christi zuerst spätestens im 10. Jahrhundert in einer byzantinischen Schrift unbekannten Ursprungs, die Abendmahlsschüssel im 11. Jahrhundert, vgl. HERTZ S. 425 und 455 f. und unten S. 14. — Könnten wir die Entstehung der Legende vom Gefässe mit Christi Wundenblut, die genannte byzantinische Schrift voraussetzt, sowie die Entstehung des eucharistischen Symbols vom Grabe Christi (Kelch, Patene und

Digitized by Google

Die Elemente in der Gralidee der französischen Romane, die mit den Motiven der alten Josephlegende zu einem Darstellungsganzen zusammengeflossen sind, nämlich der Gral als Blutampulle und Abendmahlsschüssel und als Symbol des Grabes Christi, seine Beziehung zur Eucharistie und seine geheimnisvollen Kräfte, vor allem die Gabe der Bewirtung mit geistiger oder leiblicher Nahrung, lassen sich also allesamt aus dem Milieu der christlichen Legendenwelt ableiten oder wenigstens zwanglos erschliessen. Als ganzes genommen ist die mittelalterliche Josephlegende freilich litterarisch jungen Datums, aber daraus folgt nicht, dass sie von den Dichtern der Gralromane erstmalig fixiert oder gar erfunden ist. Der mit Vorliebe rückwärts auf die Gestalten der Vergangenheit gerichtete Blick jenes Zeitalters, in dem diese und ähnliche Dichtungen in vornehmen Kreisen ihr Publikum fanden, war originalen Schöpfungen ebensowenig günstig wie die unter dem Einfluss der Kreuzzüge von den Wundern des Orients gebannte dichterische Phantasie. Sie zog es vor, die der Dichtung neu erschlossenen Quellen gründlich auszuschöpfen und den alten Stoffen moderne Gedanken und Empfindungen anzupassen. Die legendarisch beeinflusste Poesie hat davon am wenigsten

---

Corporale) zeitlich genau bestimmen, so hätten wir ein wichtiges Glied in der Entwicklung der Josephlegende gewonnen. Aber hier klafft eben eine grosse Lücke. Auch sonst ist manches in dieser Legende problematisch. So ist z. B. auffallend, dass bei der Erwähnung der vielen mittelalterlichen Blutreliquien, auch solcher, die mit Joseph von Arimathia und Nicodemus in Verbindung gebracht wurden, niemals vom Gral die Rede ist, vgl. Hertz S. 455. Die offizielle Kirche scheint, wie auch Wechssler vermutet, dem Gralkultus wenig sympathisch gegenüber gestanden zu haben.

Digitized by Google

eine Ausnahme gemacht. Ein gründlicher Kenner der syrischen Litteratur, Prof. V. Ryssel in Zürich, hat unlängst in einem kleinen Aufsatz im „Freien Wort“ (1902 Nr. 6) die Bedeutung der Syrer als litterarischer Vermittler zwischen Orient und Occident an der Cyprianuslegende, der Quelle der mittelalterlichen Faustsage, weiteren Kreisen vor Augen geführt. Das Beispiel ist darum so lehrreich, weil es sich um die Nachwirkung einer altkirchlichen Legende auf eine erst im 16. Jahrhundert entstandene deutsche Sage handelt. Soweit rückwärts reichen die unreflektierten, traditionellen Beziehungen zwischen dem kirchlichen Altertum und der Neuzeit in unserer Litteratur.

Nimmt man in unserem Falle hinzu, dass die mittelalterliche Josephlegende des homogenen Abschlusses entbehrt und statt dessen mit einem Abenteuerromane in Verbindung gebracht ist, „den mit ihrem abgerissenen Gewebe nur wenige Fäden zusammenhalten“ (Hertz S. 435); dass ferner manche Züge der Legende, z. B. die Krankheit des Gralhüters, der Name „Fischerkönig“, die erlösende Frage „cui on en servoit“, von den Dichtern der Gralromane als „unverstandene Erbstücke“ (ebd. S. 446) überliefert wurden, so kann das alles nur den Eindruck verstärken, dass ihnen die Grallegende als ein litterarisches Produkt sui generis vorlag, und daher als Legende, als Erzeugnis christlicher Vorstellungen, verstanden sein will. Löst man aber zu diesem Zwecke die Josephlegende in der Vorgeschichte des Gral aus ihrer keltischen Verknüpfung, so erhält man eine selbständige, wenn auch nicht künstlerisch abgerundete Missions- und Reliquienlegende folgenden Inhalts:

Digitized by Google

Joseph von Arimathia, der Besitzer der Abendmahlsschüssel, in der er Christi Wundenblut bei der Kreuzabnahme gesammelt hatte, zieht nach seiner Befreiung aus dem Gefängnisse, wo er durch den Gral wunderbar erhalten worden war, mit einer Schar von Gläubigen nach Osten, und zwar nach Sarras, zwischen Babylon und Salavandre, um dort den neuen Glauben zu verkünden. Als sie unterwegs in grosse Not geraten, betet Joseph vor dem Gral und entdeckt durch diesen die Ursache der Not, dass sich nämlich Sünder in ihrer Schar befinden. Durch die Wunderkraft des Gral wurden die sündigen Elemente entdeckt, und die leibliche Not der Gläubigen hat ein Ende. Joseph aber stiftet zum Andenken daran die Graltafel. In Sarras bekehrt Joseph den heidnischen König Evelac und seinen Schwager, nachdem er ihnen Sieg über ihre Feinde verschafft hat.

Joseph, resp. sein Schwager Bron oder sein Sohn Josephes kommen dann als Missionare nach Britannien. Von König Crudel gefangen gesetzt werden sie durch den Gral wunderbar erhalten. Joseph stirbt bald darauf, und der Gral erbt in seinem Geschlecht fort[1].

---

[1] Ich füge hier die wichtigsten Varianten der Gralromane in der Josephlegende hinzu: (M = Manessier, Fortsetzer Chrestiens; Mp = Handschrift von Montpellier, mit wichtigen Varianten zu den Fortsetzern Chrestiens, Gautier (Gaucher) de Doulens (Dourdan) und Manessier; G = Gerbert, Interpolator des erweiterten Chrestien; D = Didot-Perceval, eine prosaische Darstellung der Vorgeschichte und Gralsuche; Q = Queste del Saint Graal, Prosadarstellung von Vorgeschichte und Gralsuche; GG = Grand Saint Graal, umfassendster Prosaroman, dem Walter Map zugeschrieben; R = Roberts de Borron „Joseph d'Arimathie", in metrischer und prosaischer Form erhalten):

Digitized by Google

Hier setzt nun allerdings die Verknüpfung mit der keltischen Sage und im besonderen mit der Gralsuche ein.

---

**M:** Joseph, Besitzer der Schüssel mit Christi Wundenblut, wird von Vespasian aus dem Gefängnis befreit und zieht mit 40 Gefährten nach Sarras, dessen König Evelac mit seinem Schwager Salafrès getauft wird. Später kommt Joseph mit dem Gral nach Britannien, das er bekehrt. Der „Fischerkönig" wird sein Nachfolger im Gralbesitz. Die Gralburg heisst Corbièrc.

**Mp:** Joseph wird während seiner 40jährigen Gefangenschaft zwei- oder dreimal täglich durch den Gral erquickt. Von Tiberius und Vespasian befreit, kommt er mit der heiligen Lanze nach Rom.

**G:** Joseph und sein Schwager Seraphe kommen nach Sarras zu Evelac (Mordrain) und bekehren ihn. Joseph zieht dann mit 60 Gefährten, unter denen Philosophine, Percevals Mutter, nach Britannien mit Gral, Lanze und Teller (Patene). Von König Crudel ins Gefängnis geworfen, werden sie durch den Gral getröstet und gespeist, von Mordrain befreit. Joseph stiftet eine Graltafel.

**D:** Joseph hat den Gral von Christus selbst erhalten. Mit vielen Genossen zieht er in die Wüste und macht, als Unglück über die Schar kommt, auf Christi Befehl eine Graltafel, um Gute und Böse zu unterscheiden. Ein Platz an dieser Tafel bleibt frei zur Erinnerung an Judas. Als der Sünder Moses versucht, sich darauf zu setzen, wird er von der Erde verschlungen (und bleibt dort, bis der Antichrist erscheint). Der Gral wird nach Josephs Tode dem „Fischerkönig" (Bron) anvertraut, der damit nach Irland zieht.

**Q:** 43 Jahre nach Christi Tod kommt Joseph nach Sarras und bekehrt König Evelac und dessen Schwager Seraphe, die nun die Namen Mordrains und Nasciens erhalten. Später kommen Joseph und sein Sohn Josephes nach England, wo sie von König Crudel gefangen gesetzt, aber vom Gral gespeist und von Mordrains und Nasciens befreit werden. In Britannien, wo der Gral viele Wunder thut, stiftet Joseph eine Graltafel. An ihr bleibt ein Platz für Josephes frei; einer, der ihn einnehmen will, wird von der Erde verschlungen. Das ist „der gefährliche Sitz".

**GG:** Joseph sammelt in der Abendmahlsschüssel Christi Wundenblut. Während seiner Gefangenschaft von Christus durch

Digitized by Google

Denn Joseph als Bekehrer Britanniens und Anfänger einer Reihe christlicher Könige und Gralhüter durch seinen Sohn

---

den Gral gestärkt und gespeist, wird er von Vespasian befreit und geht nach seiner Taufe durch Philippus mit 75 Genossen auf Christi Befehl nach Sarras. Unterwegs werden sie durch den Gral wunderbar erhalten. In Sarras werden Evelac und Seraphe bekehrt. Joseph und sein Sohn Josephe kommen dann nach Britannien. Von König Crudel gefangen gesetzt, werden sie durch den Gral gestärkt und durch Mordrains befreit. Joseph stirbt nach seines Sohnes Galahads Krönung, der Gral aber kommt in die Hut von Alain li Gros, Brons Sohn. Eine Burg wird für ihn in Terre Foraine erbaut, namens Corbenic; das ist „chaldäisch" und bedeutet le saintisme vassel (heiliges Gefäss).

**R:** Joseph sammelt in der Abendmahlsschüssel Christi Wundenblut. Gefangen gesetzt, erhält er den Gral, der alle Herzenswünsche erfüllen kann und ewige Freude giebt, wird von Vespasian befreit, zieht mit vielen Gefährten in ein fernes Land und erprobt die wunderbare Kraft des Gral in grosser (leiblicher und geistiger) Not, die über seine Schar kommt. Er stiftet eine Graltafel, auf der neben dem Wundergefässe ein von seinem Schwager Bron gefangener Fisch liegt. Joseph stirbt im Orient und Alain, Brons Sohn, kommt dann mit dem Gral nach Britannien.

Im Prosaroman Perceval li Gallois (Perlesvaus) kommt Joseph mit Gral und Lanze nach England.

Wolfram erzählt wie Chrestien von all dem nichts. Auch ist der Gral bei ihm, im Unterschied von den französischen Romanen, ein wunderthätiger, Speise und Trank und ewige Jugend spendender Stein mit Namen lapsit exillis (wohl am ehesten = lapis ex celis, vgl. aber Hertz S. 523), in den alljährlich am Karfreitag eine Taube eine Hostie legt. Gralhüter ist Titurel und sein Geschlecht, die Gralburg heisst Munsalvaesche und liegt in Terre de Salvaesche.

Dieselbe Vorstellung vom Gral kennt auch Heinrich von dem türlin (13. Jahrh.), wenn er in seiner „krône" sagt:

gestein was ez und goldesrîch.
einer kefsen (Schrein) was ez glîch
diu ûf einem alter stêt.

Aber ein andermal nennt er den Gral „ein schoenes vaz von einer cristalle". Im jüngeren „Titurel" des Albrecht v. Scharfen-

Digitized by Google

Galaad (oder seinen Schwager Bron) ist eine von keltisch-kirchlichem Nationalinteresse gezeichnete und mit keltischen Sagenmotiven geschmückte Figur, vgl. HERTZ S. 428 f. Ich gebe auch zu, dass die Vorstellung vom Graltisch Josephs in etwas beeinflusst sein kann von dem Motiv der Tafelrunde Arturs, aber gerade ein immer wiederkehrendes Hauptmotiv in obiger Legende, die Eigenschaft der Abendmahlsreliquie als speisespendenden Wundergefässes, also das enge Ineinander von Eucharistie und wunderbarer Nährung der Frommen, bleibt auch ohne Beziehung auf keltische Motive verständlich, genau so verständlich, wie ein von allen christlich-legendarischen Einflüssen unberührtes, märchenhaftes Wunschgefäss als Motiv einer keltischen oder sonstigen Sage sein würde und in Wirklichkeit ist. Oder soll etwa ein solches Märchenmotiv in christlichen Legenden unmöglich sein? Wenn, wie WECHSSLER (S. 8 f.) bemerkt, die Vorstellung vom speisespendenden Gefäss (Tisch, Tuch) „rein märchenhafter Art und als solche an kein Volk und keine Zeit gebunden“ ist, und wenn solche Motive thatsächlich bei vielen Völkern

burg (Ende des 13. Jahrh.) sind beide Vorstellungen kombiniert: Die Abendmahlsschüssel ist aus dem von Engeln auf die Erde gebrachten Stein gefertigt; vgl. 6172 ff. (bei HAHN):

ein schar den gral uf erde
bî alten zîten brahte,
ein stein in hohem werde,
man ein schüzzel dar uz wurken dahte. —

Die 40jährige Gefangenschaft Josephs und seine Befreiung durch Titus (Vespasian) erklärt sich aus der Verwechslung Josephs von Arimathia mit Flavius Josephus, ist aber in der alten Josephlegende schon vorgebildet; vgl. oben S. 4 Anm. 1. Auch dieser Zug der Gralsage geht in das früheste Mittelalter zurück.

Digitized by Google

in Mythe, Sage und Märchen wiederkehren, so können sie allerdings an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten neu erzeugt werden, aber sie können auch sagengeschichtlich durch die Jahrhunderte vererbt werden. An und für sich wäre es daher möglich, dass die christliche Blut- und Abendmahlsreliquie der Josephlegende erst auf keltischem Boden mit einem märchenhaften Wunschgefässe verbunden worden ist, aber dieser Möglichkeit steht die andere gleichwertig gegenüber, dass diese Kombination längst vollzogen war, als die Gestalt des Gral mit der Josephlegende in die keltische Sage aufgenommen wurde. Mit solchen theoretischen Argumenten wird weder pro noch contra bewiesen.

Achten wir statt dessen auf die in obiger Legende wirksamen christlichen Vorstellungen und Empfindungen, so erkennen wir, dass zum mindesten das Missionsmotiv der Josephlegende nicht ausschliesslich eigen ist. Es ist auch in andern Legenden und zwar solchen, die von den Gralromanen nicht beeinflusst scheinen (Heinzel S. 38), erhalten, ist also allgemein-christlich. Heinzel erwähnt die Reise des Maximinus, der Maria Magdalena und Martha nach Massilia, die Reise der Veronika ebendorthin, das Schicksal des Lazarus und seiner Genossen, von denen bei Petrus de Nat. erzählt wird, Lazarus sei mit Maximinus, seinen Schwestern, Cedonius und der Marcilla von den Juden auf ein steuerloses Schiff gesetzt worden und nach Massilia gekommen, wo bereits Maria Magdalena (?) als Missionarin gewirkt hatte.

Aber auch die Vorstellung von Joseph als dem Bekehrer Britanniens hat ihre Parallelen in der christlichen Legende: sie lässt Paulus oder Jakobus in Spanien,

Digitized by Google

Barnabas in Mailand, Marcus in Aquileia oder Venedig, Jakobus in Sardinien das Christentum verkünden (HEINZEL S. 41).

Selbst die Figur Josephs als des Missionars Britanniens hat ihre Parallelen; denn als Bekehrer werden auch Petrus, Simon von Kana, Paulus, 12 Schüler des Philippus und Jakobus genannt (HEINZEL S. 41 f.).

Es darf aber auch nicht übersehen werden, dass die Legende selbst hinsichtlich des Besitzers der Blutreliquie verschiedene Versionen bietet: statt des Joseph v. A. werden Nikodemus, Jakobus, die Jungfrau Maria mit andern Frauen als Besitzer des heiligen Blutes genannt, letztere schon im 9. und 10. Jahrhundert, vgl. HEINZEL S. 49. Vielleicht hat es, nach HEINZELS Vermutung (S. 134 f.), sogar eine ältere Tradition gegeben, welche die Geschichte von Josephs Mission in England ohne den Gral erzählt.

So ergiebt sich also auch von hier aus, dass wir es in denjenigen Teilen der Grallegende, die nicht spezifisch keltische Sagenmotive zum Untergrund haben, mit Tendenzen zu thun haben, deren christlich-legendarischer Ursprung sich in der Fähigkeit, vielfache Verbindungen innerhalb desselben christlichen Milieus einzugehen, deutlich zu erkennen giebt. Das wird dann aber auch von dem Gral als Wunschgefäss gelten.

Derartigen Erklärungsversuchen will freilich auch WECHSSLER trotz seines energischen Eintretens für den keltischen Ursprung der Grallegende nicht wehren. Er sagt (S. 121), nachdem er die von WESSELOFSKY[1] und

[1] Der Stein Alatýr in den Lokalsagen Palästinas und in der Legende vom Gral (Arch. für slav. Philologie VI [1882] S. 33ff.).

Digitized by Google

GASTER[1] gegebenen Erklärungen derselben aus orientalischen Märchenmotiven abgelehnt hat, dass „die Möglichkeit einer Verbindung mit orientalischen Sagen nicht ein für allemal bestritten werden soll".

Anders denkt NUTT, der radikalste Verfechter der — um es kurz zu sagen — keltischen Hypothese. Es verlohnt sich, ausführlicher auf seine Beweisführung einzugehen, weil sie typisch ist für die Abwege, auf die die Gralforschung immer wieder geraten muss, wenn sie sich einseitig und tendenziös zu gunsten des keltisch-mythologischen Ursprungs engagiert.

Mit Scharfsinn und grosser Gelehrsamkeit verficht er den mythologisch-keltischen Ursprung der mittelalterlichen Gralsage, das muss unbedingt anerkannt werden. Aber er verschliesst offenbar die Augen gegen das Nächstliegende. Die Figur Brans (Brons), einer alten keltischen Gottheit, ist seiner Meinung nach (a. a. O. S. 223 ff.) „the starting point of the Christian transformation of the legend". „In any case we may say that a conversion legend, wether associated with Joseph or any one else, would almost inevitably have gravitated towards Glastonbury, but there are special reasons why this should be the case with a Bran legend. Avalon is certainly the Welsh equivalent of the Irish Tir na n-Og, the land of youth, the land beyond the waves, the Celtic paradise. When or how this Cymric myth was localised at Glastonbury we know not. We only know that Glastonbury was one of the first places in the island to be devoted to Christian

[1] The legend of the Grail (Folklore II 1891 S. 50 ff. 198 ff.; mit Entgegnung von NUTT).

Digitized by Google

worship. Is it too rash a conjecture that the Christian church may have taken the place of some Celtic temple or holy spot specially dedicated to the cult of the dead, and of that Lord of the Shades from which the Celts feigned their descent? The position of Glastonbury, not far from that western sea beyond which lie the happy isles of the dead, would favour such an hypothesis. Although direct proof is wanting, I believe that the localisation is old and genuine: Bran, ruler of the otherworld, of Avalon, would thus come into natural contact with Glastonbury; and if, as I assume, Joseph took his place in the conversion legend, the association would extend to him. The after development of the legend would then be almost a matter of course. Bran, the ruler in Avalon, would pass on his magic gear (cauldron, spear and sword) to Bran the Blessed, who would in his turn transfer them to Joseph. And once the latter had entered into the legend, he would not fail to recall that last scene of the Lord's life with which he was so closely associated, not by any pseudo-gospel but by the canonical writings themselves, and thus the gear of the old Celtic gods became transformed into such objects as were most prominent in the story of the Passion and of the scene that immediately preceded it. The spear became that one wherewith Christ's side was pierced. As for the vessel, the sacramental nature is the last stage of its Christian development; its original object was merely to explain the sustenance of Joseph in prison, and to provide a miracalous refreshment for the Grail host . . . In a dim and confused way the circumstances of the Resurrection helped to effect the change of the pagan resuscitation-

Digitized by Google

cauldron into a symbol of the risen lord . . .", vgl. S. 227, „the history of the Legend of the Holy Grail is, thus, the history of the gradual transformation of old Celtic folk-tales into a poem charged with Christian symbolism and mysticism".

Hier ist also einmal mit aller Energie der umgekehrte Weg eingeschlagen: von der keltischen Mythologie geht es aufwärts zum tiefsten Symbol christlichen Glaubenslebens, von der chthonischen Gottheit und ihrem zauberhaften cauldron of healing, von dem NUTT (S. 186) sagt: the property of it is that if one of thy men be slain to-day, and be cast therein, the morrow he will be as well as ever he was at his best, except that he will not regain his speech" — zu Christus und seinem im Messopfer dargebotenen Erlösungswerk. Sonst pflegt aber die Berührung zwischen Heidentum und Christentum andere Wirkungen zu haben, nämlich einerseits die Depotenzierung heidnischer Gottheiten zu Dämonen, andrerseits die Umformung derselben zu untergeordneten Heiligen und Nothelfern, wovon z. B. BERNOULLI in seinen „Heiligen der Merowinger" (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1900), für das fränkische Kirchengebiet und das früheste Mittelalter eine Fülle von Belegen gegeben hat.

Aber zugegeben auch, der keltische Sagenheld Bran the blessed, von dem es in einer erst dem 14. Jahrhundert (NUTT S. 219) angehörigen Sage heisst, er sei einer der drei glücklichen Herrscher Britanniens gewesen, der zuerst das Christentum von Rom aus seiner keltisch-kymrischen Nation gebracht habe, sei mit Bran, dem Gotte der Unterwelt, und mit Joseph, dem Bekehrer Britanniens, in der christlichen Legende identifiziert worden, und so



Digitized by Google

die keltische Gottheit zu einer Heiligenfigur geworden — Nutts Hypothese wird dadurch nicht annehmbarer. Sie lässt meines Erachtens den christlich-kirchlichen Einschlag in dem Gewebe der alten Gralromane so gut wie ganz ausser Betracht, während er doch in Wirklichkeit aufs engste damit verwoben ist. Es ist nicht so, dass man das christliche Element davon, wie einen dünnen Firniss über einem alten Bilde, entfernen und so etwa die vermeintliche ursprüngliche Form der keltischen Sagen wieder gewinnen könnte.

Nutt sieht also in dem, was eine wichtige Hauptsache in der Sage ist, nämlich in ihrer Beziehung auf die christliche Abendmahlsidee, eine letzte Entwicklungsstufe in dem von ihm angenommenen Prozess der Umbildung vom Mythos zur Legende; ein Accidenz, wo es sich um die Substanz handelt.

Daran scheitert in erster Linie seine Hypothese, und es genügt der gelegentliche Hinweis darauf, dass weder Brans Zauberkessel noch die andern Wunsch- und Zaubergefässe der keltischen Sage und Mythe, wie der speisespendende Caire Ainsieen im irischen Battle of Magh Rath, der Weisheit verleihende cauldron of Ceridwen im Wallisischen, der cup of balsam in der Geschichte von Fionns Verzauberung und ähnliche cups of healing, oder gar die groteske Vorstellung von der Platte (?) mit dem im Blut schwimmenden Menschenkopf[1] in dem keltischen Mabinogi of Peredur ab Ewrac (im Red Book of Hergest) zur Erklärung der Gralvorstellung genügen,

[1] Nutt S. 34: a salver in which a man's head swims in blood. Salver heisst aber soviel wie Präsentierteller.

Digitized by Google

da sie die inneren Beziehungen zwischen Märchenmotiv und Legendenmotiv in derselben nicht zu verdeutlichen vermögen [1].

Zum Beweis für den keltischen Ausgangspunkt der Grallegende, also für das Hervorgehen der christlichen Legende aus der nationalen, heidnischen Sage, hatte andrerseits schon vor NUTT MARTIN (Zur Gralsage, Untersuchungen, 1880 S. 38) darauf hingewiesen, dass im allgemeinen der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Sage der ist, dass „der altheidnische nationale Glaube sich in christliche Legende umwandelt". Man könne daher nicht wohl annehmen, dass das religiös interessierte Mittelalter „eine Legende ihres christlichen Charakters entkleidet" habe.

Letztere Behauptung bedarf wohl keiner Widerlegung, denn in keiner ihrer vielen Ausprägungen bis hin zu Heinrich von dem Türlin und Albrecht von Scharfenberg verleugnet die Grallegende ihren christlich-kirch-

[1] Gesucht ist auch NUTTS Deutung des neben dem Gral genannten Fisches (vgl. oben S. 11 Anm.) auf den salmon of wisdom der irischen Sage. Dass der Fisch neben dem Gral auf uralter christlicher Symbolik beruht, sollte keines Beweises bedürfen, vgl. PITRAS gelehrte Abhandlung Ἰχθύς sive de pisce allegorico et symbolico nebst Ergänzung durch J. B. DE ROSSIS Studie de christianis monumentis ἰχθὺν exhibentibus, Spicil. Solesmense III, 499 ff. 545 ff. Dagegen ist die Bezeichnung „Fischerkönig" und „reicher Fischer" für den regierenden Gralkönig, oder für Bron, Alein li Gros, ja schon für Joseph von Arimathia, nicht recht klar, vgl. aber unten S. 55 f. Christliche Symbolik wird gewiss dahinterstecken (vgl. HERTZ S. 427, auch WECHSSLER S. 130), wie ja die Figur Brons selbst erst nach HEINZELS scharfsinniger Vermutung (S. 94) aus der Legendengestalt der Veronika (mulier Veronica = femme de Vron [d'Hebron, Ebron]) erschlossen ist.



Digitized by Google

lichen Charakter, wie u. a. aus der durchgehends vorliegenden Verknüpfung des Gralmotivs mit dem der bluttriefenden heiligen Lanze — es ist die Lanze des Kriegsknechtes Longinus, mit der Christi Seite geöffnet wurde — diesem zweifellos echt legendarischen Zuge [1] hervorgeht [2]. Aber auch die Berufung auf jenes allgemeine Entwicklungsgesetz der vom Christentum berührten heidnischen Sage ist im Hinblick auf den Mythos von Yggdrasil ohne Beweiskraft [3]. Es bleibt bei der Annahme, dass

[1] Anders urteilt darüber Birch-Hirschfeld S. 120 ff.

[2] Es verlohnte sich, aus den Gralromanen die Züge zusammenzustellen, in denen sich der mittelalterliche Abendmahlsritus wiederspiegelt. Das ergebe eine auch für die Entstehungszeit der Legende lehrreiche Geschichte des Abendmahlssakraments. Ich will hier nur auf zweierlei hinweisen: der mit dem Gral verbundene Speer — ursprünglich wohl eine selbständige Blutreliquie — erinnert an die „heilige Lanze“ im Ritus der orientalischen Kirche, und der in einigen Gralromanen sich findende Zug, dass der kranke „Fischerkönig“ aus dem Gral Blut mittels einer Röhre saugt, verrät Bekanntschaft mit der im Abendland vor der Durchführung der Kelchentziehung in Verfolg des Transsubstantiationsdogmas, also bis zum 12. Jahrh., verbreiteten Sitte, den Wein mittelst der fistula eucharistica zu geniessen.

[3] Es ist das Verdienst Bugges (Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen, 1899; vgl. auch E. H. Meyer, Völuspa S. 23 ff. und Golther, Handbuch der germ. Myth. 1895 S. 348 ff. 527 ff.), diesen Mythos als typisches Beispiel für spätere, künstliche Bildungen erwiesen zu haben. Yggdrasil bedeutet eigentlich „Pferd des Fürchterlichen d. h. Odins“. Odins Pferd ist aber Umschreibung für Odins Galgen nach der im Germanischen öfters vorkommenden Metapher, den Galgen als das Pferd des Gehenkten (genauer wohl Gepfählten) zu bezeichnen. Selbst das Kreuz Christi heisst so. Der Weltbaum Yggdrasil ist also Odins Galgen. Das erklärt sich restlos aus den mittelalterlichen Kreuzessagen: Christi Kreuz erscheint da z. B. als edler Baum in einem Garten; seine Wurzel reicht zum Grunde der Hölle, sein Wipfel berührt den Thron Gottes, seine

Digitized by Google

die Gralvorstellung aus keltischen Sagenmotiven sich entwickelt habe, schlechterdings unverständlich, wie sich aus der einen simplen Vorstellung von einem überdies ganz anders gearteten märchenhaften Wunschgefässe der keltischen Sage die Festigkeit und Mannigfaltigkeit tiefster christlicher Beziehungen der Gralidee entwickelt haben soll. Sind doch dem Gral in den Gralromanen, wenn auch nicht in allen gleichmässig, fünf verschiedene christliche Bedeutungen beigelegt worden: er ist die Schüssel mit Christi Wundenblut, Abendmahlsgefäss, in der das Passahlamm gelegen hatte, Kelch des ersten Herrenmahles, Hostienbehälter und sogar Kelch, mit dem die erste Messe zelebriert worden sein soll, vgl. die Tabelle bei WECHSSLER. Aber selbst wenn, wie WECHSSLER S. 8 annimmt, sich alle diese Züge auf ein Grundmotiv, näm-

breiten Zweige halten die ganze Welt umfasst. Dieser altchristliche Symbolismus beruht aber ohne Zweifel auf der alten mythologischen Vorstellung vom Paradiesesbaum: Christi Kreuz ist der wahre Baum des Lebens im neuen Jerusalem (Paradies), vgl. Apk 22 7 ἐν μεσῳ της πλατειας αὐτης [d. h. des neuen Jerusalem] ... ξυλον ζωης ... και τα φυλλα του ξυλου εἰς θεραπειαν των ἐθνων, auch 22 14 u. 19. So wurde in phantasievoller Umbildung das Kreuz Christi als Weltenbaum zum mythologischen Yggdrasil, zur Weltesche, die Odins Galgen ist. „Yggdrasil ist eine Nachahmung des Kreuzesbaumes, wie er im Glauben der christlichen Völker des Mittelalters lebte. Erst in der Wikingerzeit kann der Mythus entstanden sein" (GOLTHER S. 531). Hier haben wir also thatsächlich eine ihres christlichen Charakters entkleidete Legende, christlichen Glauben in altheidnischem Gewande. Eine noch deutlichere Parallele läge vor, wenn E. H. MEYER mit seiner Behauptung Recht behalten würde, dass die Eddalieder „inhaltlich überhaupt kein heidnisches, sondern ein christliches Werk seien" (GOLTHER S. 47), also christliche Heilsgeschichte im Gewande nordischer Mythologie.

Digitized by Google

lich die Vorstellung von einer Speise und Trank spendenden wunderbaren Schüssel, zurückführen liessen, so bliebe doch, wie schon oben gesagt wurde, der Hauptpunkt der Grallegende, nämlich die intime Beziehung dieses Wunschgefässes zur Abendmahlsidee, unerklärt.

Diese ist meines Erachtens nur dann recht verständlich, wenn mit der Blut- und Abendmahlsreliquie der christlichen Legende bereits Vorstellungen verknüpft waren, welche das Motiv der wunderbaren Speisung in sich bargen.

Und hier scheint mir nun durch die Entwicklung der Abendmahlsvorstellung in der ältesten Christenheit der Weg zum Verständnis dieser Beziehung gewiesen zu sein.

## II.

Zimmern hat in seinem Artikel „Lebensbrot und Lebenswasser im Babylonischen und in der Bibel“ (Arch. f. Rel.-Wiss. II [Tübingen. J. C. B. Mohr, 1899] S. 165 ff., bes. S. 171 ff.) und neuerdings wieder in dem Abschnitt „Lebensspeise, Lebenswasser und Verwandtes“ bei Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, [3] 1902 S. 523 ff. im Anschluss an Gedanken Eichhorns auf die Beziehungen babylonisch-mythologischer Vorstellungen zum urchristlichen Abendmahl aufmerksam gemacht.

Eichhorn hatte nämlich am Schlusse seines leider viel zu wenig gewürdigten Aufsatzes über „das Abendmahl im Neuen Testament“ (Hefte z. Christl. Welt, 1898, No. 36) den Gedanken hingeworfen (S. 30), dass wir „die notwendigen Voraussetzungen für das Abendmahl

Digitized by Google

nicht auf alttestamentlichem Gebiete finden, wo es ein eigentliches sakramentales Essen und Trinken nicht giebt. Man wird hier zu rekurrieren haben auf diejenige Form orientalischer Religionsanschauung, die ich kurzweg als gnostisch bezeichne..... Jüdisches und Gnostisch-Orientalisches sind beim Abendmahl miteinander verbunden..... Die Sündenvergebung beim Abendmahl ist jüdisch, das Abendmahl als Speise zum ewigen Leben ist orientalisch..... Ein solches sakramentales Essen, das das Vorbild des Abendmahles abgegeben hätte, können wir nun nicht nachweisen; und das ist die Lücke, die für unser historisches Wissen besteht." EICHHORN wies in diesem Zusammenhange auch darauf hin, dass das Johannesevangelium „solche Begriffe christlich wendet, die schon längst in dem religiösen Sprachschatze der gnostischen Religion vorhanden waren". Dahin gehören ohne Frage auch Ausdrücke wie 6 35 ἐγω εἰμι ὁ ἀρτος της ζωης· ὁ ἐρχομενος προς με οὐ μη πεινασῃ και ὁ πιστευων εἰς ἐμε οὐ μη διψησει ποτε — 6 51 (48) ἐγω εἰμι ὁ ἀρτος ὁ ζων ὁ ἐκ του οὐρανου καταβας· ἐαν τις φαγῃ ἐκ τουτου του ἀρτου, ζησει εἰς τον αἰωνα — 6 53 ff. ἀμην ἀμην λεγω ὑμιν, ἐαν μη φαγητε την σαρκα του υἱου του ἀνθρωπου και πιητε αὐτου το αἱμα, οὐκ ἐχετε ζωην ἐν ἑαυτοις. ὁ τρωγων μου την σαρκα και πινων μου το αἱμα ἐχει ζωην αἰωνιον . . . ἡ γαρ σαρξ μου ἀληθης ἐστιν βρωσις και το αἱμα μου ἀληθης ἐστιν ποσις, vgl. auch 6 56 57 f. und 4 13 f.

Christus ist hier also geradezu Lebensbrot und Lebenstrank, Speise zum ewigen Leben. Die hierin gegebene Umwandlung der urchristlichen κλασις του ἀρτου zu einem kultischen Mysterium, die im Prinzip

Digitized by Google

schon Paulus vollzogen hat, lässt sich trotz allen Widerspruchs weder aus alttestamentlichen Motiven noch aus blosser Einwirkung des in den antiken Opfermahlzeiten liegenden Gedankens der communio erklären. Das Judentum bietet wohl Parallelen zum Begriff der kultischen Gemeinschaft, aber nicht zum sakramentalen Essen und Trinken[1]. Woher dann aber die Auffassung des Abendmahls als mysteriöser Mahlzeit?

Da ist es nun meines Erachtens ein sehr glücklicher Griff, wenn ZIMMERN die „Lücke in unserem Wissen", von der EICHHORN spricht, durch den Hinweis auf die Bedeutung der Vorstellungen vom Lebensbrot und Lebenswasser im Babylonischen auszufüllen gesucht hat, trotzdem ein kultisch-sakramentaler Genuss dieser Elemente in der uns bekannten Form der babylonischen Religion nicht nachzuweisen ist. Die altchristliche laienhaft derbe Auffassung des Abendmahls als φαρμακον ἀθανασιας und Mittel zur Vergottung in ihrer, die zukünftige Unsterblichkeit so stark hervorkehrenden Seite weist jedenfalls von selbst auf einen mythologischen Hintergrund. Hierbei aber wird, im Hinblick auf die mehr und mehr sich enthüllenden intimen Beziehungen zwischen jüdisch-christlichen und babylonischen Ideen, in deren Erforschung GUNKEL bahnbrechend vorangegangen ist, auf das Babylonische zu rekurrieren sein, und zwar in der Form, in der die religiöse Vor-

[1] Eigentliche Sakramente kennt das Judentum überhaupt nicht, und das „ist um so bemerkenswerter, als in der ringsum das Judentum umgebenden religiösen Welt das Sakrament bereits siegreichen Einzug gehalten hatte. Denn fast alle Mysterien-Kulte und Religionen . . . hatten Sakramente" (BOUSSET, Die Religion des Judentums. Berlin 1903 S. 182).

Digitized by Google

stellungswelt dieses ältesten menschlichen Kulturkreises in das grosse und komplizierte Gebilde des orientalischen Synkretismus eingemündet ist.

Damit ist schon gesagt, dass Kontaminationen solcher babylonischer Gedanken mit verwandten, eranischen, griechischen und andern Motiven möglich und wahrscheinlich sind. Auch diese Elemente bilden ohne Frage einen wichtigen Bestandteil in dem geistigen Konglomerat, in dem uns solche und ähnliche religiöse Vorstellungen auf jüdisch-christlichem Boden begegnen. Im besonderen erscheint vielfach altes babylonisches Gut durch das Medium des Parsismus gebrochen, und man wird ZIMMERNS These (Arch. f. R.-W. II S. 174) nicht a priori abweisen dürfen, dass es „durchaus noch nicht ausgemacht sei, ob nicht auch der Soma- und Haomakultus, ebenso die Vorstellung von Nektar und Ambrosia in historischem Zusammenhang mit der babylonischen Vorstellung von Lebensspeise und Lebenswasser steht“ [1].

Für uns ist hierbei von grösster Bedeutung, dass dem altchristlichen Empfinden selbst die Parallele zwischen ihrem Herrenmahl und heidnischen Kultusformen sich aufgedrängt hat. So sahen z. B. Justin und Tertullian in gewissen heidnischen Mysterien eine dämonische Nachahmung christlicher Bräuche [2]. Im besonderen spricht

---

[1] Ueber Ahura-mazda und Mithra im Babylonischen vgl. ZIMMERN bei Schrader [3] S. 486; zum religionsgeschichtlichen Problem jetzt BOUSSET S. 448—493.

[2] Vgl. ANRICH, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum S. 106 ff. Auch Firm. Maternus und Prudentius urteilen so.

Digitized by Google

Justin (Apol. I 66) von den durch geheimnisvolle Weihen selige Unsterblichkeit[1] und neues Leben (σωτηρια) erstrebenden Mithrasmysterien, in denen ἀρτος und ποτηριον ὑδατος bei der Einweihung eine hervorragende Rolle spielten. Halten wir daneben die Notiz des Plutarch (vita Artax. 3), dass die alten Perser Mysterien mit Essen und Trinken kannten, so haben wir alle die Elemente zusammen, die im Abendmahlsmysterium der Kirche von Bedeutung sind und dürfen die Vermutung aussprechen, dass in dieser, die σωτηρια verbürgenden kultischen Handlung der offiziellen Kirche babylonisch-persische Seligkeits- und Jenseitsmotive einen Bund mit jüdisch-christlichen Gedanken von Leben und Seligkeit geschlossen haben. Es läge hier also dieselbe Verbindung von eranischen und babylonischen Vorstellungen vor, wie sie Bousset in seiner scharfsinnigen Untersuchung über „Die Himmelsreise der Seele" (Arch. f. R.-W. IV S. 136 ff. 229 ff.) für den Kreis des jüdisch-christlichen Jenseitsglaubens nachgewiesen hat.

Mit Absicht ist dabei von dem Einfluss der original-griechischen Mysterien auf die christlichen Kultushandlungen geschwiegen worden, nicht als ob davon überhaupt nicht die Rede sein könnte, sondern weil z. B. die Bedeutung der dem Abendmahlsritus entsprechenden Kultgebräuche in den Eleusinien — das Trinken des κυκεων und das Essen aus der cista mystica, vgl. Clem. Alex. Protrept. 2, 21 — nicht mehr ergründbar ist. Wir können nur sagen, das diese Mysterien wie andere alte griechische in dem Hellenisierungs-

[1] Vielleicht im altpersischen Sinne von ἀναστασις νεκρων, vgl. Rohde, Psyche [2] S. 687 Anm. 1.

Digitized by Google

prozess des Christentums dadurch von entscheidender Bedeutung gewesen sind, dass durch sie die Umwandlung des Evangeliums in ein Mysterium und der Taufe und des Herrenmahls in mystische Kultakte mächtig gefördert worden ist, vgl. ANRICH S. 29 und 106 ff.

Andrerseits bedarf es keines besonderen Hinweises auf den Einfluss der jüdisch-eschatologischen Gedanken, die von SPITTA (Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I S. 207 ff.) zur Erklärung der Vorstellung vom Essen und Trinken im Herrenmahl herangezogen worden sind. Denn die in der spätjüdischen und talmudischen Theologie nachweisbaren Gedanken vom Genuss des Messias (vgl. Sanh. fol. 99a: „Die Israeliten haben keinen Messias mehr zu erwarten, denn sie haben ihn schon in den Tagen des Chiska gegessen", bei WÜNSCHE, Neue Beitr. S. 331) sind nur jüdische Umprägungen der mit dem Paradiesesglauben eng verknüpften Vorstellung vom Lebensbaum und Lebenswasser. Es genügt, auf den Zusammenhang der Joh 15 entwickelten Gedanken (ἐγω εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινη) mit denen vom paradiesischen Weinstock (Apk. Baruch. 29 5), einer Variante zum Lebensbaum des alten Mythos hinzuweisen.

Aus dem fruchtbaren Nährboden des religiösen Synkretismus der Kaiserzeit also wird man am ehesten die so befremdende Idee des Essens und Trinkens des Leibes und Blutes Christi im Abendmahlsmysterium erklären dürfen und die psychologischen und geschichtlichen Beziehungen zwischen johanneischen Gedankengängen wie den oben zitierten und der Vorstellung von der Lebensspeise im babylonischen Mythos nicht ohne Not verkennen.

Digitized by Google

Wie fest diese realistischen Vorstellungen in der volkstümlichen Frömmigkeit wurzelten, lehrt die Thatsache, dass auch in der späteren abendländischen Entwicklung der Abendmahlslehre, trotz Augustins Spiritualismus[1] und trotz der stark betonten symbolischen Deutung der Elemente, die grobsinnliche Auffassung vom Abendmahlssakrament als viaticum mortis, das manducare carnem und bibere sanguinem Christi, den Sieg davontrug. Bezeichnend ist des FIRMIC. MAT., eines Nichttheologen, Ausspruch: Christi unsterbliches Blut trinken wir, unserem Blut ist Christi Blut beigemischt, und Ausdrücke wie immortale poculum und ποτηριον ἐμπεπλησμενον ἀθανασιας (ANRICH S. 181 ff.) AMBROS. sagt (in Luc. X, 49): corpus Christi edimus, ut vitae aeternae possimus esse participes. Die Spendeformel im Abendmahlsritus der Const. Apost. (lib. VIII) spricht vom αἱμα Χριστου ποτηριον ζωης, und im abendländischen Ritual seit Gregor d. Gr. finden sich dementsprechend die ausführlichen Spendeformeln: corpus (sanguis) domini nostri Jesu Christi sit tibi salus animae et corporis oder: corpus (sanguis) D. n. J. Chr. prosit tibi in remissionem peccatorum et ad vitam aeternam. Orient und Occident bieten hier dasselbe Bild: der unsittliche und irreligiöse Hunger nach „Realitäten" des Heils wandelten, wie HARNACK treffend sagt, die heilige Handlung in eine Mahlzeit, in der man die Gottheit mit den Zähnen zerbiss.

Die Legende aber, als das eigentliche Feld des Superstitiösen in Kultus und Glaubenslehre, trug solche

[1] Seine Mahnung: quid paras dentes et ventrem: crede et manducasti klingt wie ein Protest gegen die volkstümliche realistische Betrachtung des Abendmahls.

Digitized by Google

Vorstellungen als geheiligtes Erbe durch die Jahrhunderte.

Mit der Vorstellung der Lebensspeise war aber von vornherein die der zukünftigen Herrlichkeit, oder in der Sprache volkstümlichen Denkens ausgedrückt, des Paradieses verknüpft. Schon in der jüdischen Eschatologie sind stark sinnliche Vorstellungen mit der Jenseitshoffnung verbunden. Das „Zu Tische liegen mit Abraham, Isaak und Jakob (Mt 8 11 und Parall.), wie überhaupt der Gedanke des Essens und Trinkens beim herrlichen Mahle in der messianischen Zukunft sind durchaus materialistische, aber gewiss für die grosse Masse wirkungsvollste Motive gewesen, vgl. Hen 62 14, wo von den Gerechten im Messiasreich gesagt wird: „Der Herr der Geister wird über ihnen wohnen und sie werden mit dem Menschensohn essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit"; IV. Ezr 9 19, wo vom „ewigen Tisch" und der „geheimnisvollen Weide", d. h. dem wunderbaren Paradies mit der Lebensspeise, geredet wird, und für die spätere Zeit Gedankengänge wie Midrasch Bamidbar rabba (bei WÜNSCHE, Bibl. rabbin. S. 519): „Da sprach Gott zu den Israeliten: in dieser Welt bringt ihr vor mir Schaubrote und Opfer, in der künftigen Welt aber werde ich für euch einen grossen Tisch anrichten, welchen die Völker der Welt schauen und sich schämen, wie es heisst ψ 23 5" u. s. w., und Midr. Schemoth rabba (WÜNSCHE S. 317): „Die Propheten haben nur das im Paradiese angerichtete Mahl gesehen"[1].

[1] Vgl. SPITTA a. a. O. S. 268 ff.

Digitized by Google

Diese Vorstellung vom Paradiesesmahl, deren Einfluss auf die Entwicklung der urchristlichen Abendmahlsidee wohl nicht geleugnet werden kann, ist aber nur eine — vielleicht auch unter babylonisch-persischem Einflusse entstandene — phantasievolle Weiterbildung des uralten Paradiesesglaubens, in dem, wie schon gesagt wurde, der Lebensbaum und der Lebensstrom als Unsterblichkeitsspeise eine hervorragende Rolle spielen. Sie ist ein Ausschnitt aus dem, im grossen und ganzen wohl dem volkstümlichen Glauben entsprechenden Theologumenon vom Paradies als der Heimat der Frommen in der erneuerten Welt. Dieser ganze Vorstellungskreis hat freilich etwas Unbestimmtes und Schwankendes an sich, was sich besonders in den Reflexionen über die Lage des Paradieses zeigt. Bald liegt es auf der Erde und zwar im fernen Osten oder Nordwesten oder Nordosten, bald auf einem hohen Berge im Osten. Aber auch im Himmel oder einem der (3 resp. 7) Himmel wird es gesucht, wie schon des Paulus Beschreibung seiner Entrückung ins Paradies (in den 3. Himmel) II Kor 12 2—4 beweist. Nur die Auffassung dieses Ortes als einer Stätte höchster sinnlicher und geistiger Freuden kehrt in allen Schilderungen wieder, wobei auf die Ausmalung der herrlichen Fruchtbarkeit des Paradieses, und im Zusammenhang damit der wunderbaren leiblichen Erquickung der Frommen und Gerechten besonderer Nachdruck gelegt wird. Dieser Zug in der jüdischen Vorstellung von der ζωη αἰωνιος wurzelt ohne Zweifel im Mythos vom Lebensbaum, dessen Frucht den Auserwählten zum Leben und zur Speise, d. h. als Unsterblichkeitsspeise dient, Hen 25 5, Apk 2 7

Digitized by Google

(τῳ νικωντι δωσω αὐτῳ φαγειν ἐκ του ξυλου της ζωης, ὁ ἐστιν ἐν τῳ παραδεισῳ του θεου) u. ö.

Paradies und Lebensspeise sind also Korrelate.

Gehen wir auf das griechische Gebiet über, so begegnen wir hier ähnlichen Vorstellungen. Wie im Judentum ermangelte damals auch die Jenseitshoffnung der Griechen hinsichtlich des Aufenthaltes der Seele nach dem Tode der Bestimmtheit. Der Paradiesesglaube ist auch hier schwer zu fixieren, aber gewisse Gedanken kehren im Volksglauben der hellenistischen Zeit wieder.

Neben dem alten homerischen Glauben an ein alle Abgeschiedenen vereinigendes Schattenreich, den „Saal der Persephone“ [1], und neben nackter Skepsis (οὐκ ἠμην, γενομην, ἠμην, οὐκ εἰμι· τοσαυτα· εἰ δε τις ἀλλο ἐρεει, ψευσεται· οὐκ ἐσομαι) steht in den griechischen Grabinschriften jener Zeit der Gedanke, dass „die Seele zu ihrem Recht zu kommen hoffe“ (ψυχη δ'ες το δικαιον ἐβη) d. h. zu dem Ort der „Seligen“, dem χωρος εὐσεβεων oder μακαρων eingehen werde. Es sind das die Inseln der Seligen, das Elysium, deren Lokalisierung schwankt. Bald liegt der Ort im Bereich der Unterwelt — hierzu böte im Neuen Testament die jüdische Hadesvorstellung Lk 16 22ff. eine interessante Parallele — bald im Himmel, in der Sternenwelt, im leuchtenden Aether, also in der Gemeinschaft der himmlischen Götter, oder wenigstens ausserhalb der φθιμενων δομοι.

Solange freilich im altchristlichen Vulgärglauben chiliastische Zukunftshoffnungen die Gemüter gefangen hielten, mussten solche, mit der griechischen Vorstellung

[1] Vgl. zum folgenden Rohdes Psyche [2] S. 667 ff.

Digitized by Google

von dem Fortleben der ψυχη verknüpfte Gedanken unwirksam bleiben. Erst das allmähliche Verblassen jener jüdisch-apokalyptischen Ideen in der offiziellen Kirche liess die griechischen Jenseitsvorstellungen in Wirksamkeit treten, allerdings wohl in modifizierter Form. Denn die trotz Origenes und dem Gnostizismus auch in der Theologie durchgedrungene volkstümlichmassive Auferstehungshoffnung, der Glaube an die dem Griechentum ursprünglich so fremde und unsympathische ἀναστασις σαρκος, kann nicht ohne Einfluss auf den Jenseitsglauben geblieben sein. Es entstand aus „Bildern von Seligkeit und Höllenqual, welche griechische Propheten, Dichter und Philosophen, besonders die Orphiker in das Volk geworfen hatten" (WERNLE, Die Anfänge unserer Religion S. 305) eine neue Hölle und ein neuer Himmel. Vor allem war es die den Frommen geltende Jenseitshoffnung, das Paradies, das dieser Gräzisierung der alten Eschatologie zum Opfer fiel. Es verschwand mit dem Erlöschen der Parusiehoffnung und der chiliastischen Träume von dieser Erde und flüchtete in den Himmel. Von nun an kam der Gläubige „in den Himmel".

Wie sich dieser Prozess im einzelnen vollzogen hat, ist schwer zu sagen, denn über die volkstümliche Religiosität jener Jahrhunderte des Werdens der Kirche sind wir verhältnismässig dürftig unterrichtet. Ansätze für die Ineinssetzung des Paradieses und des χωρος μακαρων oder Elysium boten sich in dem auch ins Judentum eingedrungenen Entrückungsglauben. Henoch, Elias, Mose weilten als Lieblinge bei Gott. Diesem Glauben kamen die Griechen mit ihrer Vorstellung von entrückten und auf den Inseln der Seligen oder im Elysium oder im

Digitized by Google

Himmel in seliger Unsterblichkeit weilenden Götterfreunden entgegen. Schon im Johannesevangelium verheisst Jesus den Seinen: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen. Hätte ich euch, wenn dem nicht so wäre, gesagt, dass ich hingehe, euch eine Stätte zu bereiten?“ (14 2), proklamiert also „eine seltsam unjüdische Zukunftshoffnung“ (WERNLE a. a. O. S. 306), und wenn das Irenäus, als eine alte Auslegung dieses Wortes, auf die Plätze der Seligen im Himmel oder Paradies oder im heiligen Lande deutet, so dürfen wir in der That hier einmal einen Einblick in das Ringen der alten und neuen christlichen Eschatologie thun (WERNLE S. 307). Das Ergebnis dieses Kampfes war jedenfalls die Gleichsetzung von Paradies und Elysium und der Austausch ihrer Attribute, was durch die parallelen Züge in beiden Vorstellungen gefordert und gefördert wurde[1].

[1] Es läge allerdings ein religionsgeschichtlich ziemlich einfacher Vorgang vor, wenn sich unwiderleglich nachweisen liesse, dass die griechische Elysiumvorstellung ein Ableger des altsemitischen Paradiesesglaubens ist. ROHDE (a. a. O. S. 73) meint zwar: „Es bedurfte durchaus keiner Anregung aus der Fremde, damit sich die allerdings neue und eigentümlich anziehende Vorstellung bilde, von der die Weissagung des Proteus [Od. 4, 560 ff.] uns die erste Kunde bringt“, aber die auffallende Aehnlichkeit zwischen den griechischen und babylonisch-jüdischen Entrückungssagen, der übereinstimmende Glaube an das Wonneland im fernen Westen und vor allem der Gedanke, dass diese Entrückung ein Privileg der Lieblinge der Götter sei, macht es wahrscheinlich, dass das griechische Elysium nicht freies dichterisches Produkt ist, sondern ein Gebilde der reproduzierenden Phantasie. Ich weise auch darauf hin, dass die in der griechischen Mythologie mit dem Elysium verknüpfte Erzählung von den goldenen Aepfeln der Hesperiden im Garten der Hesperiden, die



Digitized by Google

Diese schon von Origenes vollzogene Gleichung bevölkerte das alte griechische, nur von besonders Bevorzugten in leiblicher Unsterblichkeit bewohnte Elysium mit den Scharen der Märtyrer und Frommen und machte daraus einen Ort höchster christlicher Wonne, einen rechten Gegensatz zu diesem „Jammerthal". Dabei spielten natürlich volkstümlich naive Vorstellungen von Seligkeit eine nicht geringe Rolle, jüdisch- und griechisch-christliche Farben flossen hier mit individuellen Volkstraditionen zu einem kräftigen sinnlichen Ton ineinander.

Beispiele dafür liessen sich in Menge anführen. Ich erinnere an die heidnische Jenseitsvorstellung auf dem Grabmal der Vibia in den Katakomben des Praetextatus bei Rom (C. J. Lat. VI 142, bei ROHDE S. 670): Mercurius nuntius führt die Seele vor Dispater und Aeracura zum Gericht; darauf geleitet sie ein besonderer bonus angelus zum Mahl der Seligen. Zur christlichen Hoffnung gehörte in alter Zeit der Glaube an die Freuden-

---

von dem Drachen Ladon bewacht werden, eine frappante Aehnlichkeit mit dem babylonischen Mythos vom Lebensbaum im Paradiese, der von dem Dämon Ḫumbaba gehütet wird (s. unten S. 46), hat. Diese Beziehung zwischen semitischer und griechischer Mythologie wäre um so bedeutungsvoller, weil sie es ermöglichte, die Sage von Iduns Aepfeln in der nordischen Mythologie auf babylonische Wurzeln zurückzuführen. Denn nach BUGGES Untersuchungen stammt diese Sage aus antiker und christlicher Mythologie: Iduns Aepfel sind die Aepfel der Hesperiden. Sie „stammen aus der Fremde. Aus dem Kreise biblischer Vorstellungen scheint eine Volkssage entwickelt zu sein von einem Apfelbaum, der über einer Quelle sich erhebt. Die Aepfel und das Wasser verleihen ewiges Leben. Ebenso wirken die Aepfel in den Gärten der Hesperiden" (GOLTHER, Handb. der germ. Myth. S. 450). Idun bedeutet Verjüngung, die Sage erzählte also vom Lebensbaum im Paradiese.

Digitized by Google

gelage der Seligen im Himmel, bei denen der Fisch — das Symbol Christi — die Hauptspeise ist (HERTZ S. 427), und in J. M. MEYFARTS bekanntem Kirchenliede „Jerusalem, du hochgebaute Stadt" heisst das Paradies „Ehrenburg" und „Freudensaal", aber auch „Vaterland" und „Himmlisches Jerusalem". Das ist germanische Mythologie und antik-christliche Eschatologie in eins. Als Stätte von Odins Walhall ist der Himmel ein rechter Freudensaal, wie ja dort der Becher unter den auserwählten Helden kreist. Die Grabschrift des mecklenburgischen (oder pommerschen) Edelmanns (bei J. GRIMM, Deutsche Myth.[4] S. 684) spricht das offen und drastisch als Stück christlicher Hoffnung aus:

„ik sûp mit min herr Jesu Christ
wenn du düvel ewig dörsten müst,
und drink mit en fort kolle schal,
wenn du sittst in de höllenqual,"

wie denn die überkommene christliche Jenseitshoffnung sowohl in dem germanischen Glauben an die blumige Wiese und das grüne Gefilde[1] wie in der Vorstellung von den sinnlichen Freuden des Paradieses[2] ihr griechisch-

[1] Vgl. Flore 24, 22:

„swer im selber den tôt tuot,
den geriuwet diu vart,
und ist im ouch verspart
diu wise, dâr dû kommen wilt,
an der Blancheflûr spilt"

und den entsprechenden französischen Ausdruck camp flori (GRIMM S. 686).

[2] Vgl. auch Chanson d'Aspremont 18[a] (bei GRIMM S. 243 [Nachträge]) „s'aurai mon chief em paradis flori, ou toz jors a joie, feste e deli". Beides zusammen schon bei LUCIAN (Jupiter confut. 17): ἐν μακαρων νησοις πινειν μετα των ἡρωων, ἐν τῳ Ἠλυσιῳ λειμωνι κατακειμενος.



Digitized by Google

jüdisches Erbteil, das Elysium mit seinen, Auge und Gaumen ergötzenden Wonnen, wiederfinden musste.

Das wird aber für den Gesamtbereich des abendländischen mittelalterlichen Christentums gelten, und es ergiebt sich aus dem Gesagten, dass innerhalb des Vorstellungskreises, aus dem die christliche Legende ihre Kräfte zog, der naiven, durch theologische Reflexionen fast ungebrochenen Religiosität der breiten Masse, die Elemente vereint vorliegen, die in der Gralvorstellung von Bedeutung sind: die Eucharistie als leibliche und geistige Wunderspeise und die Seligkeit des Paradieses mit und durch den eucharistischen Genuss. Was der Gral denen, die seines Anblickes würdig sind, gewährt[1], ist schliesslich nichts anderes als die Realisierung der Hoffnungen, die die Frömmigkeit der Laien seit alters mit dem Genuss des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie verband. Er ist der Vorschmack des Paradieses, wie es sich der christliche Glaube des ausgehenden Altertums und des Mittelalters unter allen Völker ausgemalt hat.

Erschöpft sich aber die Gralidee in den, der naiven christlichen Frömmigkeit als mächtigen Impulsen eingepflanzten und aufs engste miteinander verknüpften Vorstellungen vom Abendmahl und Paradies, so bedarf es meines Erachtens des besonderen Nachweises eines in

[1] Dazu gehört bei Wolfram auch die Gabe ewiger Jugend (vgl. oben S. 11 Anm.). Das ist ebenso naiv wie altertümlich, und wenn diese Eigenschaft mit der andern, Speise und Trank zu gewähren, vom Dichter zusammen genannt wird, so ist das durchaus nicht „seltsam“ (Hertz S. 523), sondern ein Beweis dafür, dass im Gral der alte Paradiesesglaube fortlebt.

Digitized by Google

der Grallegende mitwirkenden und von aussen hereingetragenen Märchenmotivs nicht mehr: der Gral als speisespendendes Wundergefäss ist nur eine besondere Form der in ihm wirksamen sinnlich-übersinnlichen Kräfte und Hoffnungen. Wie mit der jüdischen Jenseitshoffnung der Gedanke unvergänglicher Fülle an Nahrungsmitteln für die Frommen verbunden war, und dem griechischen Elysium der Glaube an eine ῥηιστη βιοτη (Od. 4, 565) bei vollen Tischen von Anfang an eignete, so erfüllt auch der Gral, dieses Paradies in nuce, seinen frommen Verehrern jederzeit ihr Verlangen nach leiblicher Nahrung.

Dass hier volkstümliche Vorstellungen mythologischer Art, der Glaube an Wunschdinge und ähnliche Märchenmotive[1], eingewirkt hat, ist um so mehr zuzugeben, als der Gral selbst dem Bereich uralter artverwandter Mythologie angehört. Aber Neues haben solche ausserchristlichen Mythologeme wohl nicht in die Gralvorstellung eingetragen, sondern nur die vorhandenen und auf christlichem Boden längst heimatberechtigten Gedanken kräftiger in die Erscheinung treten lassen. Das Suchen nach der Heimat des in dem speisespendenden Gral wiederklingenden Märchenmotivs wird darum immer ein fruchtloses Bemühen sein, ob man nun bis in die indische oder griechische Mythologie zurückgeht, oder keltischen Aberglauben zur Erklärung heranzieht.

Richten wir darum lieber unser Augenmerk auf Er-

[1] Man könnte z. B. an die Sonnentische der Aethiopen denken, von denen Herodot (3 18) erzählt, vgl. J. Grimm, Deutsche Myth.[4] S. 725 ff. und Nachträge S. 265 s. v. Wunschdinge. Eine gute Zusammenstellung des hierher gehörigen Materials bei Hertz S. 430 ff.

Digitized by Google

zeugnisse der Legendenbildung, die für das ursprüngliche Ineinander der Vorstellungen von der paradiesischen Lebensspeise des Abendmahles und dem speisespendenden Wundergefäss positiv beweisend sind.

Eine derartige Kombination scheint mir nämlich in einigen von WESSELOFSKY (a. a. O. S. 59 ff.) mitgeteilten christlich-muhammedanischen Ueberlieferungen durchzuklingen. Es verlohnt sich, darauf näher einzugehen.

In den morgenländischen Legenden spielen heilige Steine auf Zion, die mit Christus und mehreren urchristlichen Heiligen in Verbindung gebracht werden, eine grosse Rolle. Sie wurzeln, ganz im Geiste der in der orientalischen Kirche herrschenden Frömmigkeit, in dem grob-sinnlichen Triebe nach greifbaren Realitäten des Heiligen. So kennt schon das Itinerarium Burdigalense (± 335) den λιθον (ἀκρογωνιαιον) ὁν ἀπεδοκιμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, vgl. Mt 21 42 und Parall. I Petr 2 6 ff., und erzählt treuherzig: ibi (in Jerusalem) est lapis angularis magnus, de quo dictum est: lapidem, quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est ad caput anguli. Dieser Stein wird später mit der, der Legende nach von den Aposteln (resp. Christus) gegründeten Zionskirche, die früh als „Mutter aller Kirchen“ bezeichnet wurde, zusammengestellt. Mit ihr wurde aber auch das Abendmahl Christi in Verbindung gebracht — daher ihr Name coenaculum — und zwar schon im 4. Jahrhundert, und es kann nicht Wunder nehmen, wenn alsbald auch der Tisch des Abendmahls als Reliquie sich einstellte. Die Reisebeschreibungen des 12. und 13. Jahrhunderts kennen ihn, und in einigen heisst er geradezu altare (ubi ordinavit sacramentum eucharistiae, resp.

Digitized by Google

ubi cenavit cum discipulis suis), vgl. die Belege bei WESSELOFSKY S. 38.

Mit diesen Zionslegenden sind nun andere zusammengeflossen, in denen von sinaitischen (himmlischen) Steinen die Rede war. In einer derselben heisst es: et adhuc est ibi (d. h. in der mit der Zionsbasilika ursprünglich identischen ecclesia S. Johannis evangelistae) lapis quidam rubeus, qui erat pro altari, et idem lapis transportatus fuit de monte Synai per manus angelorum ad preces beati Thomae de India revertentis. Die Differenzierung der heiligen Orte erklärt sich leicht aus dem Triebe, möglichst viele heilige Stätten zu besitzen; aber noch im frühen Mittelalter (Arculfus, ca. 670) „enthielt die Basilika auf Zion . . . . viele der Erinnerungen, welche später gesondert lokalisiert wurden" (WESSELOFSKY S. 40). Selbst noch der russische Pilger Abt Daniel (1106—1108) setzt „an die Stelle des Hauses des Apostels Johannes die ganze Zionskirche mit ihren Ueberlieferungen vom Abendmahl, der Fusswaschung, der Ausgiessung des heiligen Geistes, des Aufenthalts und Dahinscheidens der heiligen Jungfrau" (ebd.). Der sinaitische (Altar-) Stein steht also offenbar mit dem coenaculum in Verbindung, ist höchstwahrscheinlich ursprünglich nur eine Variante jenes λιθος ἀκρογωνιαιος, der selbst wieder mit dem אבן שתיה der jüdischen Legende identisch sein wird. Die Legende erzählte also von einem, vom Sinai von Engeln gebrachten Stein (lapis rubeus, Saphir), der zum Altartisch wurde, auf dem Christus die Eucharistie vollzog[1]. Sie hat ihre Parallele in mehreren

[1] Aus Saphir sind nach jüdischer Legende auch die Tafeln Moses gewesen, vgl. Jalk. Schim. zu Ex 24 10. Darin wirkt

Digitized by Google

von WESSELOFSKY mitgeteilten muhammedanischen Traditionen, deren eine sich im Koran, in der fünften Sure, findet und folgendermassen lautet: „Da sprachen die Apostel: Jesus, Sohn der Maria, kann dein Herr uns vom Himmel ein Mahl (Tisch) herniederschicken? — Er sagte: fürchtet Gott, wenn ihr gläubig seid. — Sie sagten: Wir wollen kosten von ihm, damit unsere Herzen sich beruhigen und wir wissen, dass du uns die Wahrheit sagst, und wir von ihr Zeugnis ablegen. — Jesus, der Maria Sohn, sprach: Herr, unser Gott, sende uns einen Tisch herab vom Himmel: er wird uns ein Festtag sein, dem ersten von uns und dem letzten von uns wird er ein Zeichen sein von dir; speise uns, denn du bist der beste Ernährer. — Ich werde ihn euch herabsenden, aber wer unter euch hernach ungläubig ist, den will ich strafen mit einer Strafe, mit welcher ich keinen aus den andern Welten gestraft habe."

Aehnlicher Legenden führt BEIDHAWI im Korankommentar zu Sure 5 mehrere an; in allen kehrt das Motiv des vom Himmel kommenden Tisches (Tischtuches), der Speise spendet, die Entrückung dieses Wundertisches wegen der Sünden der Menschen und die Beziehung desselben auf das Abendmahl wieder.

Dieser orientalische Legendentypus liegt nun auch

---

dasselbe Legendenmotiv wie in dem saphirnen Altartisch Christi. ZARNCKE zitiert zu Str. 21 des „Graltempels" (vgl. unten S. 43) nach Mitteilungen von FRANZ DELITZSCH aus einem — der Quelle nach mir unbekannten — „aramäischen Pfingstlied" ארכין יהוה שמיה לסני folgende Stelle: haue dir, o Mose, zwei Tafeln aus dem Saphir unter dem Throne des lebendigen Königs" — ein Seitenstück zu Apk 4 6.

Digitized by Google

— darin hat WESSELOFSKY meines Erachtens durchaus recht — Wolframs Gralvorstellung zu Grunde (s. oben S. 11). Der von den Engeln auf die Erde herniedergebrachte kostbare Stein, der die Gläubigen erquickt, d. h. der Gral, ist nichts anderes als der Sinai-Stein auf Zion, der zum Altartisch für das erste Abendmahl wurde[1].

Wolfram ist also im Unterschiede von den französischen Gralromanen[2] einer andern, aber offenbar eben-

[1] Eine Erinnerung an diesen Altartisch wird es sein, wenn bei Wolfram der Gral auf einen grânât jâchant, der zu einer Tischplatte geschnitten worden ist, gesetzt wird.

[2] Dass wenigstens R. de Borron solche spezifisch palästinensischen Traditionen gekannt hat, macht WESSELOFSKY a. a. O. S. 55 und 61 f. wahrscheinlich. Aber meines Erachtens ist ihr Einfluss auf die Gralromane viel grösser, als gewöhnlich angenommen wird. GASTER (s. o. S. 15) hat zu dieser Frage nur einiges Material herbeigeschafft. Die Sache bedürfte erneuter eingehender Untersuchung, denn sie ist von Wichtigkeit für das Alter und die Herkunft der Quellen der mittelalterlichen Gralromane. Ich will hier nur eins aufstechen. In der Queste del S. Gr. ist von einem wunderbaren Schiff die Rede, das Galahad und Perceval an einer einsamen Insel finden. Auf diesem ist ein Bett mit einer Krone und einem sechszölligen Schwert. Das Bett hat drei Spindeln, die aus dem Holze des Lebensbaumes und seiner Ableger gemacht sind. Es ist Salomos Schiff, Salomos Krone und Davids Schwert. Auf diesem Schiff bringen Galahad und Perceval den Gral in den Orient nach Sarras. Galahad aber macht über dem Gral einen Baum aus Gold und Edelstein. Der Gral wird schliesslich mit samt der Lanze in den Himmel entrückt. — Hier ist der Einfluss orientalischer Legendenmotive unverkennbar. Ich verweise auf den babylonischen Mythos vom Göttergarten, dessen Bäume Perlen als Früchte tragen, während ihr Laub aus Edelsteinen (Lapislazuli) besteht, vgl. P. HAUPTS Ausgabe des Nimrodepos S. 63 Zeile 48—51 und dessen gelegentliche Notiz zu Prov 25 11 (Sacr. Books of the O. T. 15 S. 60), wo er im ersten Stichos in der Konjektur תפוחי זהב בשוכות כסת: goldene Aepfel

Digitized by Google

falls verbreiteten Legende gefolgt, die die Vorstellungen vom wunderbaren Tisch (Tuch, Gefäss) und von der eucharistischen Lebensspeise miteinander verknüpfte, und wenn er diese Gralvorstellung mit den Stoffen der französisch-keltischen Gralromane umkleidete, so beweist diese Kombination, dass der Gral als Wunschgefäss ein selbständiges Legendenmotiv war[1]. Dass es unter dem Einfluss der Kreuzzüge im Abendlande lebendig wurde, versteht sich von selbst. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass die Legende dort vorher gar nicht bekannt war; ebensowenig ist über ihr Alter daraus ein Schluss zu ziehen. Die islamische Tradition weist mindestens auf das früheste Mittelalter als Entstehungszeit dieser Grallegende zurück. — —

Hat somit der Gral als Abendmahlsreliquie und Wunschgefäss seine letzten Wurzeln in den uralten mythologischen Vorstellungen von der im Paradiese ge-

---

an silbernen Zweigen eine Anspielung auf jenen Mythos als „das semitische Urbild der goldenen Früchte der Hesperiden" sieht. Wunderbare Bäume und kostbare Steine sind charakteristisch für die orientalische Paradiesesvorstellung, vgl. auch Ezech 28 12 ff. und slav. Hen. 8 Rec. A., ferner die Schilderung Jalkut Schim. und Midr. Beresch. rabb. (bei Weber, Jüd. Theologie S. 345 f.), wie liebliche Wiesengründe, weiche Lüfte und herrliche Paläste Kennzeichen des auf arischem Boden ausgemalten Elysiums.

[1] Wolfram nennt den Gral (235, 20 ff.) „den wunsch von pardîs, bêde wurzeln unde rîs" und „erden wunsches überwal", lässt Parzival beim ersten Besuch auf der Gralburg mit „Obst aus dem Paradiese" (obz der art von pardîs) bewirtet werden (244), und setzt den Gral sogar (238) dem Himmelreich gleich, vgl. auch 472. Diese Vergleiche hat der Skeptiker ebensowenig erfunden wie das auch den französischen Romanen bekannte Motiv der Bewirtung durch den Gral. Sie standen traditionsgeschichtlich fest.

Digitized by Google

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF



deihenden Lebensspeise, so wird auch der Ort, wo er nach der Legende auf Erden zu finden ist, die Gralburg, nichts anderes als ein Widerschein des Paradieses sein. Und so ist es in der That.

Nach der Auffassung der Gralromane ist der Gral zwar von Joseph von Arimathia oder Bron nach England gebracht worden, aber eine feste Stätte hat er hier auf Erden nicht. Entweder wird gesagt, er sei zeitweilig verschwunden, oder man lässt ihn gänzlich den Augen der Menschen entrückt sein. Bald heisst es, er wird von Engeln schwebend getragen, bald sind es reine Jungfrauen, deren Händen er anvertraut wird. Am häufigsten aber wird er auf der schwer zu findenden Gralburg lokalisiert.

Zu der ausführlichen Beschreibung dieser Burg im jüngeren „Titurel“ [1] haben nun aber nach der Versicherung des Dichters (vgl. die Strophe b bei ZARNCKE S. 524 = Str. 492 in der Ausgabe von HAHN) das himmlische Jerusalem der Apokalypse und, fügen wir gleich hinzu, andere Schilderungen dieser Schrift von der oberen Welt die Farben geliefert. So kehrt denn z. B. auch der eigentümliche Zug der Apokalypse (4 6) καὶ ἐνώπιον τοῦ θρόνου ὡς θάλασσα ὑαλίνη ὁμοία κρυσταλλῳ deutlich in der Beschreibung des Estrichs der Gralburg wieder, wenn der Dichter sagt, er sei von wasserhellem Kristall gewesen und unter ihm seien, aus Onyx, alle Seetiere wie lebend zu sehen gewesen (bei ZARNCKE Str. 109—111).

[1] Vgl. ZARNCKE, Der Graltempel (Abhandl. der phil.-hist. Klasse der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wiss. 17 Bd. Leipzig 1879 S. 373 ff.).

Digitized by Google

Albrecht verwendet hier eine im Mittelalter ganz geläufige und schon früh in der kirchlichen Sprache aufgekommene Symbolik: das Gotteshaus als Herberge des Tabernakels wurde selber tabernaculum Dei genannt, und als solches war es ein Abbild des himmlischen Jerusalem. Es „spielt die Erwähnung dieses (sc. des Hierusalem coelestis) in den alten Ritualen zur Einweihung einer Kirche fast ohne Ausnahme eine hervorragende Rolle", vgl. ZARNCKE S. 544 f. Honorius von Autun († ca. 1120) zitiert in der Gemma animae unter den Einweihungsritualien folgende liturgische Formel, die beim Eintritt in das Gotteshaus mit den Reliquien gesungen wurde: ambulate, sancti Dei, ingredimini civitatem Dei, nobis aedificata est nova ecclesia, und erklärt die civitas Dei und nova ecclesia durch Hierusalem coelestis (nova).

Im besonderen musste natürlich die Gralburg als die Stätte, die im Gral das Himmelreich umschloss, zu weiterer Ausgestaltung dieser Symbolik reizen.

Sie erklärt sich aber, wie u. a. aus der Verlesung von Apk 21 2 ff. bei der mit der Einweihung verbundenen Messe unzweideutig hervorgeht, als Ausfluss des volkstümlichen Paradieses- und Jenseitsglaubens, so dass wir den letzten Grund für die Ausmalung der Gralburg mit den Farben der Apokalypse in den inneren Beziehungen zwischen der Gralvorstellung und jenen eschatologischen Bildern der alten Kirche zu sehen haben.

Diese selbst sind nun, wie besonders GUNKEL überzeugend nachgewiesen hat, nichts anderes als uraltes traditionsgeschichtliches Gut aus jenem gnostisch-orien-

Digitized by Google

talischen Kulturkreise, den wir bereits als die Heimat des Gral kennen lernten, und wir wären demnach auch in Betreff der Vorstellung von der Gralburg auf die vom Orient beeinflusste christliche Mythologie als den Ausgangspunkt derselben gewiesen.

Es gilt, das im einzelnen nachzuweisen und damit die oben S. 24 ff. gegebenen Andeutungen zu ergänzen. Die Schilderungen des Paradieses, des himmlischen Jerusalem und der oberen Welt, in der Apokalypse und der ihr verwandten jüdisch-christlichen Litteratur sind nach GUNKELS Forschungen (vgl. „Schöpfung und Chaos“ und Kommentar zur Genesis S. 31 ff.) eschatologische Wiederaufnahmen des schon im Alten Testament nachweisbaren uralten Paradiesesglaubens. In diesem Paradiesesmythos spielen, wie gesagt, der Lebensstrom (Lebenswasser) und der Lebensbaum (Lebensbrot) eine hervorragende Rolle, vgl. die Belege bei GUNKEL S. 31 f. Wir kennen sie bereits als babylonisch-mythologische Vorstellungen. Im Adapa-Mythos befindet sich Lebensbrot und Lebenswasser als Speise zum ewigen Leben im Göttersitze, beim Throne Anus; im Gilgamešepos zieht der Heros Gilgameš aus, um seinen zu den Göttern entrückten Ahnen Ut-napištim über Leben und Tod zu befragen. Er findet ihn im fernsten Osten (?), jenseits des wunderbaren Götterparkes und der Wasser des Todes, auf der Insel der Seligen und erhält von ihm das Wunderkraut mit dem Namen: šibu iṣṣaḫir amêlu („Als Greis wird der Mensch wieder jung“) d. h. also eine Art Lebensspeise; daselbst befindet sich vielleicht auch ein Lebensquell, in dem der Held gesund gewaschen wird. Im Mythos von Ištars Höllenfahrt begegnen wir der

Digitized by Google

Vorstellung, dass das „Lebenswasser“ in der Unterwelt verwahrt wird — Unterwelt und Paradies (Gefilde der Seligen) fliessen hier zusammen, wie bei den Griechen Elysium und Hades gleichmässig am westlichen Okeanos liegen, und Elysium und Olymp identifiziert werden, oder wie in der germanischen Mythologie Odins Walhall ursprünglich die Totenwelt ist, vgl. GOLTHER a. a. O. S. 289 f. Lebenswasser in der Unterwelt kennt auch das Buch Henoch, wenn es 22 2 und 9 von einer „Wasserquelle“ im Hades (Elysium) spricht, vielleicht auch das Neue Testament, vgl. Lk 16 24, wie BEER im Anschluss an SCHWALLY (Leben nach dem Tode S. 166) in seiner Uebersetzung des Henoch bei KAUTZSCH, Apokryphen und Pseudepigr. des Alten Testamentes II, S. 253 andeutet.

In dem vorderasiatischen Kulturmilieu, durch das solche Gedanken dem Abendlande zugeführt worden sind, spielt aber auch die Vorstellung von dem auf dem Götterberge befindlichen Gottesgarten (Paradies) eine Rolle. Im Alten Testament tritt uns dieser Mythos am deutlichsten bei Ezechiel (28 13 ff. 31 8) entgegen, vgl. GUNKEL, Schöpfung und Chaos S. 148. Für die spätjüdische und jüdisch-christliche Gedankenwelt sei auf Hen 24 1 ff. verwiesen, wo von einem Paradiesesbaum auf einem hohen Berge im Osten, der einem Thronsitz ähnlich ist, erzählt wird. Auf babylonischem Boden begegnen wir ihm im Gilgameš-epos, wo auf Tafel V (bei JENSEN, Keilinschriftl. Bibliothek VI, 1 S. 161) erzählt ist, wie Gilgameš und Eabani „den Zedernberg, den Wohnsitz der Götter, das Allerheiligste der Irnini“ [Ištar] besehen. Darnach befindet sich das Paradies mit dem von Ḫumbaba bewachten Lebensbaum — denn ein solcher ist die hohe

Digitized by Google

Zeder[1] — im fernen Osten auf einem hohen bewaldeten Berge.

Hierbei ist freilich das oben S. 25 Gesagte im Auge zu behalten: ähnliche Vorstellungen finden sich auch bei andern Völkern des Altertums, und mehrfach schon hat man auf die parallelen eranischen Vorstellungen von dem, Lebenswasser für die Erde spendenden und den Lebensbaum enthaltenden Garten des Königs Jima auf dem Berge Hukairya hingewiesen. Beeinflussungen dieser Mythologeme untereinander sind fast sicher, vgl. BOUSSET a. a. O. S. 448 ff., bes. 461 f.), aber den Grundton in jenem gnostisch-orientalischen Vorstellungskreise, aus dem Judentum und Christentum gleich tief geschöpft haben, bildet doch das Babylonische, und wir haben ein Recht, auf dieses als die letzte Quelle hinzuweisen.

Diese Ideengruppe, Paradies=Gottesgarten, Gottesberg, Gottespalast (Burg, Stadt) mit Lebenstrank und Lebensspeise lebt in der Grallegende unverkennbar weiter.

Die Gralburg leuchtet im Glanze alles Edelgesteins[2], wie Edelsteine das Paradies auf dem Götterberge im vorderasiatischen Mythos kennzeichnen, und wie es im himmlischen Jerusalem der Apokalypse keine Nacht giebt, vgl. Apk 21 10 ff., bes. 23[3]. Sie liegt, wie das alte Paradies, vielfach im fernen Westen, in Spanien, auf dem

---

[1] JENSEN a. a. O. S. 441: „Gewiss ein Lebensbaum, dessen Genuss vermutlich Körper-, Mannes- und Lebenskraft verleiht."

[2] Vgl. besonders Strophe 26—37, 61 ff., 67 ff. in ZARNCKES Ausgabe.

[3] Auch die (wohl interpolierten) 42 Strophen im jüngeren „Titurel", die den Tempel für Maria zum Gegenstand haben,

Digitized by Google

Mons salvaiges, dem Mons silvaticus, (oder Mons salvationis?[1]), umschlossen von einem fast undurchdringlichen Wald von Zypressen und Zedern. Nicht jeder findet den Weg zu ihr, sondern nur Auserwählte, Gotteskinder. Sie birgt aber auch das denkbar Köstlichste, den Leben spendenden Gral, Speise und Trank zum ewigen Leben und zur Seligkeit — kurz sie ist das uralte Paradies mit dem Baume und Wasser des Lebens am Throne Gottes[2].

Die Sage selbst aber, als wäre sie sich der Herkunft dieses Paradieses wohl bewusst, weist es — im jüngeren Titurel — am Ende doch wieder aus dem Abendlande zurück in den fernen Orient, als Gottlosigkeit die Christenheit seiner unwürdig machte: bei Albrecht zieht Titurel mit dem Gral und den Gralrittern nach Indien, wohin auch die Gralburg versetzt wird[3].

Der ursprüngliche Sinn des Grals als eines para-

---

vergleichen diesen Bau mit dem himmlischen Jerusalem; vgl. besonders Strophe 14 (ZARNCKE S. 508).

[1] Ueber die Namen der Gralburg s. oben S. 10f. Im Prosaroman Perlesvaus hat sie drei Namen (vgl. unten S. 51), darunter den unmissverständlichen Namen Edein. Und bei Hugo v. Montfort bedeutet sie einfach das Himmelreich, vgl. HERTZ S. 507. Ueber den Namen des Landes (Terre de Salvaesche [= terre la salvaige?], Saluaterre [= Salvatierre] u. a.) vgl. HERTZ ebd.

[2] Eine Erinnerung an die Lebensspeise im Paradies wird auch der mittelalterlichen Sage von den in den Paradiesesflüssen schwimmenden heilkräftigen Blättern und Kräutern zu Grunde liegen. Gegen Anfortas Leiden wurden sie vergeblich angewendet, bei WOLFRAM P. 481, 19f.

[3] In der Queste del S. Graal wird die Schüssel und die Lanze in den Orient zurückgebracht und schliesslich in den Himmel entrückt. In andern Romanen verschwindet sie geheimnisvoll.

Digitized by Google

diesischen Schatzes scheint übrigens auch in der oben S. 38 ff. mitgeteilten orientalischen Legende vom wunderbaren Altar (-Stein), dem Vorbild des Wolframschen Gral, erhalten zu sein. WESSELOFSKY teilt (S. 53) aus der russischen Volkspoesie den Zug mit, dass unter dem Steine Flüsse entströmen. Das wird zwar von Symeon Thessalonicenis († 1429) in bekannter Weise allegorisch gedeutet: αὐτη (ἡ πετρα) . . . ἡμας ποτιζει, οὐχ ὑδωρ, ἀλλα ζωης αἰωνιου παρεχουσα ναματα, το ζων αἱμα του λογου, zeigt aber nur, dass der ursprüngliche Sinn der Vorstellung von dem aus (oder unter) dem Stein hervorquellenden Wasser längst verloren gegangen ist. Dass wir es auch hier mit dem am Throne Gottes, also im Paradiese quellenden Lebenswasser zu thun haben, folgere ich aus dem Vergleich mit dem andern von WESSELOFSKY mitgeteilten Zuge (S. 68), dass der wunderbare Stein Alatýr nach russischen Beschwörungsformeln sich auf einer Insel, der Insel Gottes, befindet, und auf ihm der goldene Thron Jesu Christi steht. Es werden die Inseln der Seligen, also das Paradies, gemeint sein.

Dagegen halte ich GASTERS Versuch[1], den iter ad Paradisum des antiken Alexanderromans mit der Gralsuche und demgemäss die Gralburg mit dem paradiesischen Wunderschloss (Tempel) dieser Erzählung zusammenzustellen, für verfehlt, ohne damit freilich die Möglichkeit leugnen zu wollen, dass in den antiken Alexanderromanen

[1] Und nicht diesen allein. Auch anderes von ihm zur Erklärung der Grallegende herangezogenes Material ist wertlos, so wenn er den Namen der Gralburg Corbenic (s. oben S. 11 Anm.) mit קרבן, syr. qurbônô, im Sinne von „Altar zum Opfer" (Eucharistie) zusammenbringt.



Digitized by Google

Paradiesesvorstellungen babylonisch-gnostischer Art eingedrungen sein können.

## III.

Gral und Gralburg als Widerschein des uralten Paradiesesglaubens erklären meines Erachtens nicht bloss eine Reihe von Einzelzügen der Gralromane, sondern auch, und vor allem, die Verknüpfung der alten christlichen Grallegende mit der von ganz andern Motiven beherrschten Gralsuche.

In der Artussage handelt es sich nämlich in erster Linie um ein weitverbreitetes, von der christlichen Grallegende und überhaupt dem christlichen Glauben ursprünglich ganz unberührtes Märchenmotiv, um Erlösungs- und Entzauberungsfragen in Verknüpfung mit scharf ausgeprägten Jenseits- und Unterweltsvorstellungen. Diese sind schon nach CAESARS kurzen Andeutungen (b. G. 6, 14, in primis hoc volunt persuadere non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios; vgl. auch 6, 18 Galli se omnes ab Dite patre prognatos praedicant) ein eigentümlicher Zug des keltischen Volksgemütes; Orte der Freude und des Schreckens spielen in den keltischen Sagen eine grosse Rolle. Jene sind, nach den auf germanischem Boden lebendigen Vorstellungen zu urteilen[1], ein beliebtes Märchenmotiv seit ältester Zeit. Sie haben auf keltischem Boden unter dem Einfluss der artverwandten, weil auch den Paradiesesglauben einschliessenden Gralvorstellung, jene phantastischen Gebilde erzeugt,

[1] Man vergleiche die Kapitel „Entrückung“ und „Zauber“ in J. GRIMMS Deutscher Mythologie.

Digitized by Google

die den Gralromanen ihr eigenartiges Gepräge geben, und das Ineinander von Grallegende und Gralsuche ermöglicht.

Wenn in dem französischen Gralroman Perlesvaus (249, vgl. HEINZEL S. 6) die Gralburg Chastel mortel, „Schloss der Seelen", „Freudenburg" und gar Edein heisst und erzählt wird, dass sie von einem der Paradiesesströme umflossen ist (vgl. HERTZ S. 507); wenn ferner im Wartburgkrieg Lohengrins Heimat als Totenreich bezeichnet wird[1], so können wir dasselbe Ineinanderfliessen von Hades- und Elysiumvorstellung feststellen, dessen wir schon oben S. 45 f. bei der Frage nach der letzten Quelle der Gralburg Erwähnung thaten. Dieser eigentümliche Zug begegnet öfters in den keltischen Sagen. Ein Zwitter von Hölle und Paradies ist z. B. die Burg Chastelmarveil[2], deren Zauber Gawan löst, um sie selbst nicht wieder zu verlassen: die Unterwelt lässt ihn nicht wieder fahren.

Avalon, wohin die Sage bei Gotfried von Monmouth (ca. 1150) Artur entrückt werden lässt, um ihn von dort als eine Art Messias zurückkehren zu lassen[3],

---

[1] Der holländische Chronist Veldenaer (bei HERTZ S. 465) sagt, Lohengrin sei aus dem Grale gekommen, wie früher das Paradies auf Erden geheissen habe; es sei aber ein sündiger Ort (d. h. die Hölle!), und noch der gelehrte Stephanus Vinandus Phigius sagt in seinem Hercules Prodicius von 1584 (ebd. S. 466), Lohengrin sei e paradisi terrestris loco quodam fortunatissimo, cui Graele nomen esset, zu Schiffe gekommen.

[2] Das Vorbild von Klinschors Zauberschloss.

[3] MERLINS Prophezeiungen sprechen von einem niveus senex auf weissem Rosse. Das ist nach der Deutung des Alanus ab Insulis niemand anders als Artus, vgl. S. MARTE in seiner Ausgabe des Gotfried von Monmouth S. 352. Man vergleiche Apk 19 11 und Dan 7 13. So lebt das jüdische Messiasbild in der keltischen Sage wieder auf.



Digitized by Google

ist geradezu (vgl. NUTT S. 218) das keltische Paradies. Es ist das Land zwischen den Wogen und wird in der Vita Merlini mit den insulae fortunatae verglichen. Dieser Vergleich des Aufenthaltsortes Arturs mit dem Paradies kehrt, in Verbindung mit der Vorstellung von der Totenwelt, in andern Artussagen wieder. Nach einer bei Gervasius von Tilbury (ca. 1211) und Caesarius von Heisterbach († 1240) überlieferten sizilischen Version dieser Sage lebt Artus verzaubert im Aetna; daselbst sieht ein Knappe des Bischofs von Palermo seinen Palast in planitie omnibus deliciis plena. Artus erscheint fast wie der Herrscher der Unterwelt, vgl. dazu Artus an der Spitze der nächtlichen Jagd bei Gervasius (GRIMM, Deutsche Myth.[4] S. 786). Von Bergen als den Sitzen des entrückten Königs erzählte man im 12. Jahrhundert auch in Wales und Schottland.

In späteren deutschen Sprachquellen hat, wie MARTIN (S. 35) bemerkt, grâl die Bedeutung: gesellige Lust, Gelage[1]. Dadurch wird die Notiz des Theodor von Niem (15. Jahrhundert) verständlich, die Deutschen und die Landesbewohner hielten einen Krater (den Monte Barbaro) bei Pozzuoli für den Ort, wo man den „Gral" mit Spiel und Tanz feierte. Hier wird also der Begriff Gral aufs engste mit der Jenseitsvorstellung verknüpft. Er ist eben selbst paradiesischer Art. Dieselbe Verbindung von Gral und Jenseits liegt in einer von MARTIN (S. 36) aus dem Reisebericht des Hildesheimer Domherrn Wilbrandt von Oldenburg, der 1211 Palästina im Auftrage Ottos IV. besuchte, genommenen Erzählung vor:

[1] Weiteres darüber bei HERTZ S. 458 ff.

Digitized by Google

in Cilicien (oder Kleinarmenien) gebe es einen montem de adventuris. Wer sechs Wochen faste, kommuniziere und dann nüchtern in den Berg gehe, habe glückliche Begegnungen. Ein Ritter habe im Berge ein manutergium (Serviette) gefunden, das seinem Hausstande und seinen Gästen alles Nötige an Lebensmitteln darbiete.

Gral und Paradies erscheinen zusammen in einem Bittgesang aus dem Lübeckschen Gebetbuch von 1485 (bei HERTZ S. 465):

Gieb, o Herr, in deinem Saale
Unsern Seelen Ruh' und Rast,
Löse sie von Schmerzenslast
In des Paradieses Grale!

„Als höchster Freudenort prangt der Gral in der religiösen Dichtung der Niederdeutschen" (HERTZ).

Bei Heinrich v. d. Türlin ist die Gralburg die Totenwelt: ihre Bewohner sind verzaubert und führen ein Scheinleben, eigentlich ist der alte Wirt und seine ganze Umgebung tot.

Aus den in der keltischen Sage lebenden Paradiesesvorstellungen seien nur noch genannt das Castle of Maidens der Gralsuche und Brug na Boine, die Wohnung von Oengus (vgl. NUTT S. 190 ff.). In jenem findet Perceval einen prächtigen Saal voll schöner Mädchen und glaubt, im Paradies zu sein, diese enthält immertragende Fruchtbäume, Tische mit Schweinefleisch, und Bierkrüge, die nicht leer werden. Niemand stirbt dort.

Bei GRIMM (a. a. O. S. 724) ist zum Kapitel Saelde zitiert: „Artûs der Saelden kint", und im Wartburgkrieg heisst es:

Digitized by Google

„Feliciâ Sibillen kint
und Junô die mit Artûs in dem berge sint[1],
die habent vleisch sam wir und ouch gebeine.
Die vrâge ich wie der künic lebe
und wer der massenîe ir spîse gebe."

Der „societas et familia Arturi" (Gerv. v. T.), zu der „Felicia" und Juno gehören, gebricht es also nie an Speise und Trank; sie leben in Paradiesesfreuden[2].

So sind Artus und der Gral im Begriff der saelde verbunden durch die, beiden gemeinsame Paradiesesvorstellung, und bei aller Verschiedenheit besteht doch zwischen der heidnischen Sagenwelt und der christlichen Abendmahlslegende eine tiefe psychologische und geschichtliche Beziehung. Das geistige Band, das Orient und Occident in der religiösen Vorstellungswelt einigt, zieht auch die phantastischen Gebilde keltischen Aberglaubens in seinen Zauberkreis und macht das Heidentum zum Träger des christlichen Erlösungsglaubens. Semitische und arische Mythologie schliessen einen Bund und helfen einander, einem kindlich-frommen Geschlechte sein Verlangen nach greifbaren Realitäten des Heils zu befriedigen. So wird der Mythos vom Gral ein Spiegelbild der das christliche Mittelalter beherrschenden volkstümlichen religiösen und kirchlichen Ideale, in dessen gläubiges Anschauen der romantische Sinn sich versenkt,

[1] Von Lohengrin heisst es in einer Halberstädter Sachsenchronik (bei Hertz S. 466), er sei aus dem Berge gekommen, wo Venus in dem Grale ist! Gral = Venusberg auch in Fischarts Gargantua.

[2] Beachtenswert ist auch, dass das Sagenmotiv der nur durch Zufall möglichen Entdeckung sowohl an der Gralburg als am Totenreich zu haften scheint. Denn nach Hertz S. 508 findet auch das Grab des wilden Jägers Hackelberg nur der Absichtslose.

Digitized by Google

ohne sich der ihm unverlöschlich aufgeprägten heidnischen Züge bewusst zu werden.

* * *

Anhangsweise möchte ich auf einige weitere Beziehungen zwischen der Gralsage und babylonisch-mythologischen Stoffen hinweisen, aber freilich mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass auf dem Gebiete der vergleichenden Mythologie die grösste Vorsicht am Platze ist.

Wenn die Gralromane den Herrn der Gralburg als „Fischer" bezeichnen und ihn auch die Thätigkeit des Fischfangens ausüben lassen, so legt es die oben festgestellte ursprüngliche Bedeutung der Gralburg als Hades-Paradies nahe, an den Mythus von Adapa zu denken. Adapa, der „Weise" und „Uebergescheidte" (atra-ḫasîs), das Geschöpf Eas, des Gottes von Eridu „an der Mündung der Ströme", — das ist aber nichts anderes als das Paradies oder Elysium oder die „untere Welt"! — versorgt als Diener am Heiligtum seines „Vaters" Ea dieses mit Brot und Wasser, aber er betreibt auch Fischfang auf dem Meere. Bedenkt man, dass anderwärts im babylonischen Mythos der Hades als riesiger Palast vorgestellt wird, so haben wir in dem fischenden Herrn in dem paradiesischen Heiligtum von Eridu eine Parallele zu dem, „Fischerkönig" genannten Herrn der Gralburg. Selbst das Attribut der Weisheit kehrt dabei wieder, denn auch der „reiche Fischer" der Gralromane wird als besonders weise geschildert.

Auch in der babylonischen Sintflutsage ist der Held Ut-napištim oder Atra-Ḫasîs — das ist in Umstellung die Urform des griechischen Xisuthros — der Schützling Eas. Gegen den Willen der Götter wird

Digitized by Google

er aus der Flut gerettet und mit seinem Weibe ins Paradies „an der Mündung der Ströme“ entrückt, wo der Lebensquell fliesst und das Lebenskraut wächst. So ist er noch heute im Orient bekannt, als Chidr — „Chidher, der ewig junge“ — der nicht gestorben ist, sondern lebt und die Lebensquelle behütet, vgl. MEISSNER, Babylonische Bestandteile in modernen Sagen und Gebräuchen (Arch. f. Rel.-Wiss. V, 219 ff.). Als Schutzpatron des Meeres aber verrät er seine Beziehungen zum Wasser, erinnert also zwiefach an den weisen, auf dem See fischenden Gralhüter.

Ich gehe noch einen Schritt weiter. Neben dem Motiv der Erlösungs- und Legitimationsfrage spielt in der Gralsage das Motiv der unterlassenen Frage eine wesentliche Rolle. Der Held verscherzt den Besitz der saelde durch die, infolge eines wohlgemeinten Rates unterlassene Frage nach dem Grunde der allgemeinen Klage in der Gralburg. Im Adapamythos verscherzt der Heros die Unsterblichkeit, weil er, von Ea gewarnt, die Gaben der Götter zurückweist, vgl. JENSEN, KB VI S. 99:

„Warum hat Ea einem unholden Menschen des Himmels
und der Erde Inneres offenbart,
ihn ansehnlich gemacht, ihm einen Namen gemacht?
Wir, was sollen wir ihm machen? Speise des Lebens
holt ihm, dass er es esse!“ Da sie ihm Speise des Lebens
holten, ass er nicht. Da sie ihm Wasser des Lebens
holten, trank er nicht — — —
— — — — — — — — — — — — — — — —
Anu blickte ihn an und staunte über ihn.
„Wohlan, Adapa, warum hast du nicht gegessen, nicht getrunken, sodass
Du nicht leben willst — — —?“ „Ea, mein Herr,
befahl: iss nicht, trink nicht!“
„Nehmt ihn und bringt ihn zu seiner Erde zurück.“

Digitized by Google

Auch in der Gralsage wird der Held nach dem Mahle, bei dem er die entscheidende Frage unterlässt, aus dem Sitz der Seligkeit verwiesen und ins Leben zurückgestossen. Das kann zufällige Aehnlichkeit der Sagenmotive sein, aber sollte es nicht mehr sein?

Wichtiger erscheint mir folgende Beziehung:

In der Queste del S. Gral — auch in ihrer portugiesischen Form (HEINZEL S. 111) — wird Galaad-Parzival, der Gralhüter, mit Christus parallelisiert. Bei Pseudomap und Pseudorobert erscheint derselbe Galaad wie Christus nach Joh 20 19 ff. Andrerseits ist es Perceval, der den leeren Platz an der Tafel (vgl. oben S. 10) des Gral ungestraft einnehmen darf — wiederum ein Vergleich mit Christus. Dagegen halte man die im Babylonischen nachweisbare Zusammenstellung von Adapa, dem „Weisen", dem Sohne Eas, mit Marduk, dem „Weisen", dem Sohne Eas; die Aussagen über Marduk, die auf das jüdisch-christliche Messias- und Christusbild von Einfluss gewesen sind (vgl. ZIMMERN bei Schrader KAT[3] S. 375ff.) und die, Juden und Christen gemeinsame Gegenüberstellung des ersten und letzten Adam (= Messias, Christus). Hier scheint mir die Vergleichung mit dem, im Gegensatze des ersten Gralhüters zu dem als Befreier erwarteten zukünftigen (Galaad-Parzival) liegenden Erlösungsmotiv nicht ohne weiteres abzuweisen zu sein.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

**LOAN DEPT.**

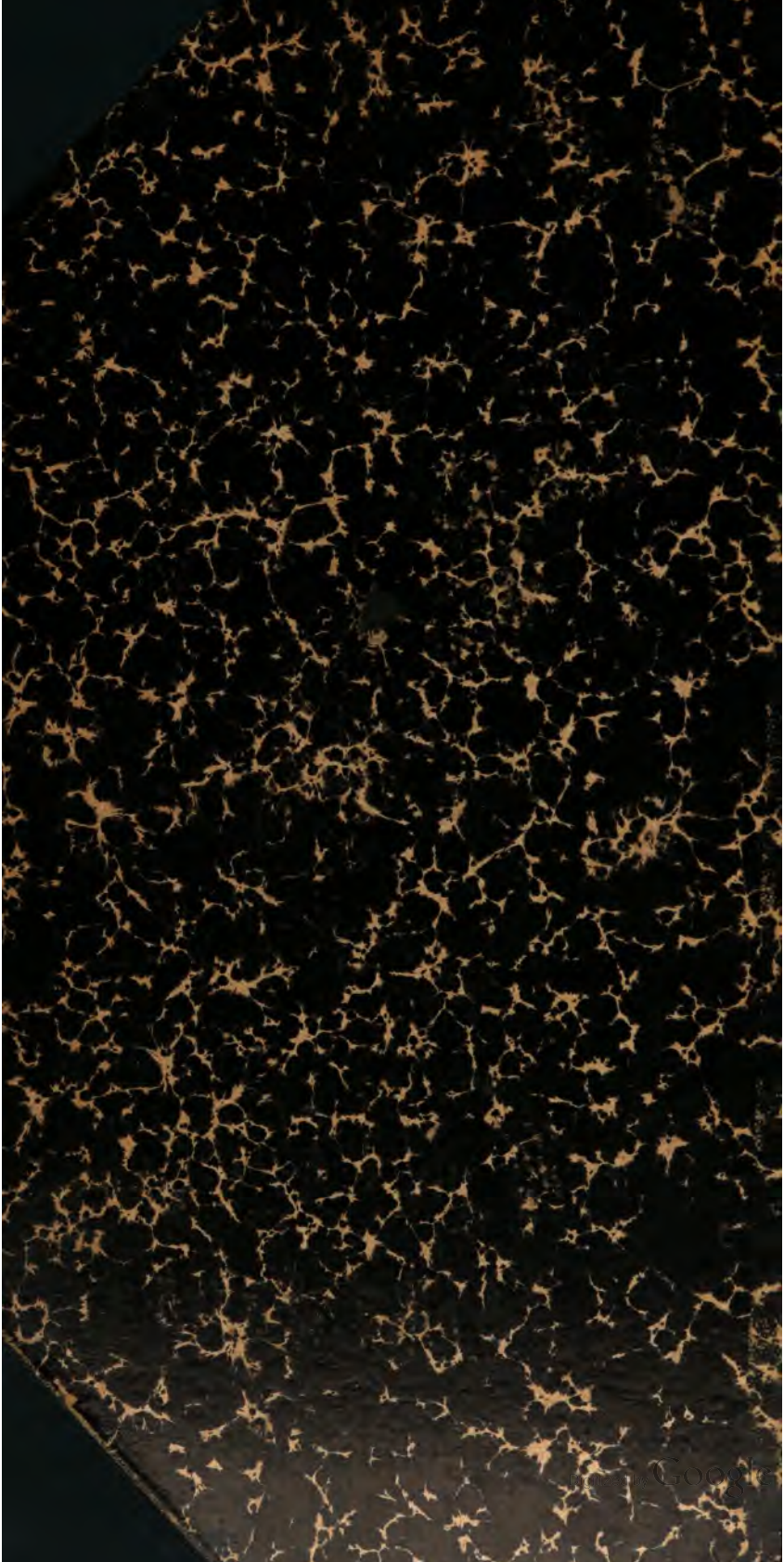
This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

13Dec'61Lu
IN STACKS
NOV 29 1961
REC'D LD
DEC 16 1961
Due end of WINTER QUARTER
subject to recall after MAR 24 '71 70
REC'D LD MAR 23 71-4PM 67

LD 21A-50m-8,'61
(C1795s10)476B

General Library
University of California

Digitized by Google

YC106141

Digitized by Google